سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

١١

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الجزء الحادى عشر

نحمد الله تعالى ونستعين به، ويسعدنا أن نقدم الجزء الحادى عشر من سلسلة «دراسات عربية وإسلامية» محافظة على تقاليدها العلمية، ملتزمة بهدفها الأساسى الذى أعلنته منذ الجزء الأول وهو المساهمة فى تشجيع حركة البحث العلمى فى مجالى الدراسات العربية وآدابها، والعلوم الإسلامية وفروعها .

وقد أصبحت السلسلة مع مرور الوقت، والتمسك بمستواها تحظى باحترام الباحثين والأساتذة فى مختلف الجامعات المصرية والعربية . كماأن بعض الهيئات والمجامع العلمية قد أصبحت حريصة على اقتنائها .. وهذا يدفعنا دائماً إلى مواصلة العمل فيها رغم تكلفته المادية التى تزداد مع ارتفاع أسعار الطباعة، ورغم المشاغل والصعوبات التى يدركها جيداً كل العاملين فى مجال التعليم الجامعى.

إن عملاً جاداً لايمكنه أن يستمر إلا بتشجيع كل الجادين سواء كانوا باحثين جامعيين، أو ناشرين، أو قراء.. ونحن والحمد لله واثقون من أن مجتمعنا المصرى، والمجتمعات العربية الأخرى لاتخلو من أمثال هؤلاء.. وإليهم وحدهم نتوجه دائماً، داعين المولى عز وجل أن يكلل عملنا بالتوفيق، وأن يمنحنا القوة على مواصلته فى أفضل صورة ممكنة.

رمضان ١٤١٢ هـ
مارس ١٩٩٢ م

المشرف على السلسلة
حامد طاهر

مشكلة التخلف الحضارى
عند المسلمين

أ. د. حامد طاهر*

تضم مشكلة التخلف الحضارى مجموعة متشابكة من المشكلات الأساسية والفرعية، الداخلية والخارجية، التى تعوق فى مجملها مسيرة المجتمعات الإسلامية عن النهوض والتقدم، والانطلاق بإيقاع العصر الذى نعيش فيه. وفى اعتقادنا أن هذه المشكلة الكبرى تعد أحدى أهم المشكلات الحقيقية التى ينبغى أن تتناولها الفلسفة الإسلامية الحديثة، سواء على مستوى الأسس أو مستوى التوجهات العامة، فى حين تبقى التفصيلات الجزئية - وهى ليست قليلة الأهمية على الاطلاق - من نصيب العلوم والتخصصات الأخرى[1] .

---

* رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم .

(١) انظر الفصل الرابع من كتابنا (الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث) بعنوان : مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر ، ص ١٢١ وما بعدها. مكتبة الزهراء ١٩٩١ .

ولتحديد الغرض من هذا البحث، لابد من الاعتراف بأنه لايتجه إلى دراسة المشكلة بالعمق الذى تستحقه طبيعتها، ولابالتحليل الذى تتطلبه جوانبها المتعددة، وإنما يهدف أساساً إلى وضع المشكلة فى دائرة الاهتمام، وذلك عن طريق بيان أهم الصعوبات التى تعوق دراستها وبحثها، واستعراض أهم الأدبيات التى كتبت حتى الآن حولها ، وأبرز المفكرين ، المسلمين والأجانب، الذين تعرضوا لها، مع الإشارة إلى بعض الحلول المقترحة لها . وبالجملة، فإن البحث يهدف إلى وضع خريطة تقريبية لأهم معالمها، تصلح أن تكون دليلاً مبدئياً لدراسات لاحقه .

أ - صعوبة دراسة المشكلة :

على الرغم من الأهمية البالغة التى تتسم بها مشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين فإنها لاتأخذ من اهتمام الكتاب والباحثين القدر الذى تستحقه. وكل ما نقرأه حولها لايعدو أكثر من شذرات متناثرة تتناول جانباً أو آخر من المشكلة، دون أن تنظر إليها فى مجملها. ولاشك أن وراء ذلك بعض الأسباب أو الصعوبات التى يمكن أن نجملها فيما يلى :

الصعوبة الأولى :

حساسية المسلمين تجاه مصطلح (التخلف)، ونفور معظم المفكرين من إطلاقه على حالتهم الراهنة، أو حتى على الحالة التى سبقت «النهضة» فى العصر الحديث - ولعل السبب القريب فى ذلك يرجع إلى ما لقيه زعماء الإصلاح (الأفغانى، محمد عبده، الكواكبى ...) من معارضة شديدة نتيجة استخدامهم مصطلحات التخلف والانحطاط والتدهور فى وصف بعض أحوال المسلمين فى عصرهم. أما السبب البعيد، فهو ذو طابع نفسى، تراكم عبر السنين، ويرجع إلى شعور المسلمين المتزايد بأفضليتهم التى وصفهم بها القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ [1] وعلى الرغم من أن هذا الوصف لايستحقه أصحابه إلا إذا توافر فيهم عدة شروط، ذكرتها الآية نفسها، وهى : الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، والإيمان بالله (أى إقامة المجتمع الصالح) فإن شعور الأفضلية الذى كان يتحول أحياناً إلى شعور بالاستعلاء كان أحد الأسباب الرئيسية فى انغلاق المجتمعات الإسلامية على نفسها، وعدم استفادتها من تجارب الآخرين .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١١٠ .

فى القرن السابع عشر، عاد الرحالة الفرنسى، فرانسوا مارتان من رحلة فى دولة المغول بالهند، اطلع خلالها على أحوال المسلمين هناك، وكتب يقول : «إن أتباع محمد ﷺ لايحبون أن تمدحهم بغير ما هو موجود عندهم ، وقد لاحظت هذا عند الملوك والأمراء، فهم يعتقدون، أو يظهرون الاعتقاد بأن البلاد الأخرى لايوجد بها ما يشبه الذى لديهم، وهكذا فليس من المستحب أن يتحدث أحد أمامهم عن أى أفضلية أو ميزة تكون فى مكان آخر»[1] .

ونحن لانسوق هذه الفقرة لنقرر بها حقيقة جديدة، فهى لاتعدو أن تكون مجرد ملاحظة زائر أجنبى لبلاد المسلمين، ولكنها فى الواقع تعبر عن جو عام يمكن الوقوف على عناصره المتناثرة فى تضاعيف التاريخ الإسلامى الطويل (ابتداء من وصف العرب لغيرهم لغويا بأنهم: أعاجم، وبنظرتهم الاجتماعية إلى المسلمين من غير العرب باعتبارهم : موالى ، وبما يوجد فى الأدب العربى القديم تحت عنوان : المفاخرات والمنافرات) .

ومن الواضح أن شعور الأفضلية أو الاستعلاء يستتبع بالضرورة مجموعة من التصورات والقيم الخاصة، حيث تزداد حدة التمسك بنمط الحياة القديم، والتوجس الدائم من أى جديد، واحتقار منجزات الآخرين، وعدم الاقبال على التعلم منهم، فضلاً عن الاستغراق فى مدح الذات، والنفور من استكمال جوانب النقص، أو تدارك أسباب القصور[2] .

الصعوبة الثانية :

عدم الاتفاق على تحديد مفهوم التخلف، وهذا بالطبع ناتج عما تحدثنا عنه فى الصعوبة الأولى. فقد أدى عدم الاهتمام بمشكلة التخلف الى تجنب البحث فيها ، وبالتالى عدم الوقوف على مقاييس دقيقة يمكن الاحتكام إليها.

وإذا كان من حقنا هنا أن نسهم فى تحديد مفهوم التخلف الحضارى فإننا نقول: إنه من

---

(١) Bnunschvic, Probleme de la decadence, p. 30 dans: Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'islam. paris 1957.

(٢) ويمكن أن يقارن هذاالموقف بما يقابله من موقف اليابان التى أسرعت فى العصر الحديث بالاستفادة من منجزات التقدم الأوربى ،ومحاكاتها، دون شعور بالاستعلاء، ودون إحساس - فى نفس الوقت - بالدونية .

المفاهيم التى يصعب بالفعل ادراكه دون مقارنته بالمفهوم المقابل له، وهو مفهوم التقدم الحضارى. ولذلك فإننا إذا توصلنا إلى تحديد مفهوم التقدم أمكن الاتفاق على تحديد مفهوم التخلف .

ودون الدخول فى شبكة مزعجة من التعريفات، نرى تعريف التقدم الحضارى بأنه (حركة المجتمع إلى الأمام) ومن الواضح أن هذه الحركة تكون ذات طابع جماعى، ناتج بالضرورة عن حشد هائل ومتنوع من ألوان التقدم الفردية .

لكننا عند تحليل مفهوم التقدم الحضارى، نكتشف أنه ينقسم إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالوسائل، والثانى بالأهداف.

أما تقدم الوسائل فهو ذو طابع مادى، ويرجع تاريخه إلى نشأة العلوم، وما تبعها من تطبيقات تكنيكية، زادت من سيطرة الإنسان على الطبيعة، واستفادته الكبيرة من خيراتها إلى أقصى حد ممكن، كماأتاحت له بذل أقل مجهود عضلى فى مجال انجاز العمل، والتمتع بأطول فترة ممكنة من الراحة، أخذ يملؤها بالتسلية عن طريق متابعة الفنون والآداب .

أما تقدم الأهداف فهو الذى يهتم علماء الأخلاق (بالمعنى الواسع للكلمة) ببيانه، وفى مقدمته : رضا الله، والخير العام، السعادة الحقيقية، وراحة الضمير.. إلخ. ومن الواضح أن التقدم المرتبط بهذه القيم، والمثل العليا يكون ذا طابع روحى أو معنوى .

والخلاصة أن التقدم الحضارى عبارة عن حركة جماعية للأمام فى مجال الوسائل المادية والقيم الروحية. وبمقدار تحقق هذين القسمين، وتوافر عناصر كل منهما – ولو على درجات متفاوتة – يمكن الحكم على حضارة ما بأنها متقدمة بصورة أو بأخرى[١] .

حينئذ يمكن أن نحدد مفهوم التخلف الحضارى بأنه عبارة عن (حركة جماعية للخلف فى مجال الوسائل والأهداف السابقة، أو انعدام الحركة فيهما على الإطلاق) ولعلنا بهذا التعريف المبسط نكون قد تجنبنا الوقوع فى ذلك الفخ الذى يخشى بعض الباحثين الوقوع فيه، وهو المتمثل فى مقارنة أحوال المسلمين الحديثة بالتقدم الغربى بصفة خاصة .

---

(١) A. Cuvillier, Precis de Philosophie, p. 402. Paris 1951.

ومع ذلك، فإن المقارنة ليست عديمة الفائدة فى كل الحالات. فاللون الأبيض يبدو ناصعاً إذا وضعناه بجانب اللون الأسود، لكنه قد يصبح باهتا إذا قابلناه بمثيل له شديد البياض. وهكذا فإن الرافضين لمقارنة أحوال المسلمين بأحوال الأمم المتقدمة فى العصر الحاضر، يغلقون على أنفسهم نافذة يأتى منها الضوء، الذى يمكنه أن يجعلهم أحدّ بصراً لرؤية أنفسهم من ناحية، ولما يحيط بهم من ناحية أخرى .

الصعوبة الثالثة :

وهى التى تتعلق بالجانب التاريخى الخالص للمشكلة، وتتمثل فى عدم الاتفاق - حتى الآن - على نقاط التقدم والتخلف الحضاريين فى التاريخ الإسلامى، وإذا عرفنا أن هذا التاريخ لم يكتب - حتى اليوم - بصورة متكاملة، أدركنا على الفور افتقادنا للخلفية الأساسية التى كان من الممكن أن تصبح مرجعاً متفقاً عليه لأحكامنا على الحاضر الماثل بين أيدينا .

وفى هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن التاريخ الإسلامى مقسم إلى عصور كبرى، ينتمى كل منها إلى الدولة التى حكمت فيه، وأن بعض هذه العصور قد جرت كتابته فى ظل العصور اللاحقة لها، ونتج عن ذلك أن عصراً مثل العصر الأموى قد كتب تاريخه فى العصر العباسى، أى فى ظل الدولة التى قوضت أركان الدولة الأموية، وهذا يفرض علينا أن نأخذ ما كتب فيه بكثير من الحيطة والحذر.

ومن ناحية أخرى، فإن المؤرخين المسلمين - على الرغم من اعترافنا بالجهد الضخم الذى بذلوه - قد ركزوا اهتمامهم على تاريخ الحكام (الخلفاء والسلاطين والولاة) فى حين أغفلوا إلى حد كبير تاريخ المجتمعات الإسلامية بطبقاتها المتعددة، كذلك انصب اهتمامهم على الجانب العسكرى أكثرمن اهتمامهم بالجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ومن الواضح أن مثل هذه الجوانب هى التى تزود الباحثين بالعناصر الضرورية للحكم على المستوى الحضارى فى زمن ومكان معينين .

ولاشك أن مثل هذا التصور، بالإضافة إلى ما سبق ذكره من عدم تكامل حلقات التاريخ الإسلامى، هى التى تقف وراء تباعد وجهات نظر الباحثين المحدثين حول نقطة معينة، كماأنها تقف أيضاً وراء بعض الآراء التى يصعب على المرء أحياناً أن يتقبلها بسهولة:

ومن ذلك مثلاً ما ذهب إليه الأستاذ أبو الحسن الندوى من أن الحد الفاصل بين الازدهار والانحطاط فى حياة الأمة الإسلامية هو انتقال الخلافة الراشدة إلى الملك العربى، ويقصد بذلك حكم الدولة الأموية. يقول: «ولو أردنا أن نضع إصبعنا على الحد الفاصل بين الكمال والزوال لوضعناه على ذلك الخط التاريخى الذى يفصل بين الخلافة الراشدة والملوكية العربية أو ملوكية المسلمين»[1] ، ثم يعود فيستثنى من الدولة الأموية الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ)، ونحن نعلم أن مدة حكمه لم تتجاوز السنتين، وفى موضع آخر يستثنى الأستاذ الندوى صلاح الدين الأيوبى، بطل معركة حطين (سنة ٥٨٣هـ) وهكذا تنحصر أزهى فترات التاريخ الإسلامى - حسب رأيه - فى فترة لاتزيد تقريباً عن خمسين سنة !.

وفى منطقة تاريخية أخرى، يرى الأستاذ محمود شاكر أن المسلمين - قبل مجيء الحملة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١) كانوا على درجة عالية من التقدم العلمى، ودليله على ذلك أن بعض طلاب العلم الأروبيين قد جاءوا يبحثون فى القاهرة عن أستاذ فى الرياضيات، فدلهم الناس على الجبرتى الكبير (والد المؤرخ المشهور)[2] ، فى حين أننا نعلم جيداً مدى شراسة المعركة التى خاضها الشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥) بعد قرن من الزمان، وهو يحاول -عبثاً- أن يدخل بعض العلوم الحديثة، كالرياضيات والجغرافيا، فى نظام التعليم بالأزهر.

ومع ذلك، فإننا لانذكر هذه الآراء لنغض بأية حال من مكانة أصحابها، فهم أساتذة كبار، ولهم سمعتهم العلمية المعترف بها، كماأن هذا ليس من هدفنا قط فى أى بحث علمى، وإنما لكى نبين أنه فى غياب المرجع التاريخى الموثق، يصبح الباب مفتوحاً للتفسيرات الشخصية، التى تظل محتاجة إلى دعم الوثائق المتعددة، كماأنها تظل معرضة لوجهات النظر الأخرى التى تنازعها نفس الحق فى التفسير، والتأويل !

ب - متى بدأ الاحساس بمشكلة التخلف :

من الناحية الزمنية، كان الأوربيون أسبق من المسلمين، أصحاب المشكلة أنفسهم، فى التنبه لمشكلة التخلف الحضارى فى العالم الإسلامى، وقد تبلور الإحساس بالمشكلة على نحو واضح فى النصف الثانى من القرن السابع عشر[3] . أما قبل ذلك، فقد كان للعالم الإسلامى

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ١٤٥، ط. ثانية. قطر ١٩٨٦.

(٢) انظر : رسالة فى الطريق إلى حياتنا الثقافية ص ١٢٤، ١٢٥. ط. الهلال. القاهرة ١٩٨٧.

مكانته المعتبرة، ليس فى أوربا وحدها، وإنما فى العالم كله. فمن ناحية كان التراث العلمى الذى أفاد منه الأوربيون حاضراً فى جامعاتهم، ولم يرد فى أذهانهم فكرة التدهور من هذا الجانب على الإطلاق، ومن ناحية أخرى، كان العالم الإسلامى طوال القرن السادس عشر، والنصف الأول من القرن السابع عشر متماسكاً ومتمكناً على قوائم ثلاث دول أو امبراطوريات ضخمة، هى: الدولة المغولية فى الهند، والصفوية فى إيران، والعثمانية فى تركيا .

فقد كانت هذه الدول الثلاث - حتى ذلك الوقت - تقف بثبات على خريطة الجغرافيا السياسية فى العالم القديم، وعلى الرغم من الخلافات المريرة بينها ، كانت قوتها العسكرية واضحة للجميع، بحيث أن أحداً من خارجها لم يكن يجرؤ على الاعتداء عليها، أو التهوين من شأنها .

لكن الأمور ما لبثت أن تغيرت، إن لم نقل: إنها انقلبت تماماً بسبب تضافر ثلاثة عوامل رئيسية :

الأول : وصول العلوم ، والتكنيك ، والفلسفة فى أوربا الى مستوى من التطور غطى على حالة الوضع الثقافى للعالم الإسلامى .

الثانى : عودة كثير من الرحالة الأوربيين (المثقفين) بعد اطلاعهم على أحوال الشرق الإسلامى بكثير من الملاحظات التى جرى فحصها بعناية، وتبين منها أن مظهره الخارجى مغاير تماماً لحالة الضعف والتآكل التى عانى منها بناؤه الداخلى.

الثالث : تفاقم الاضطراب السياسى، والضعف العسكرى فى تركيا، وهى التى ظلت لعدة قرون مصدر اعجاب وخوفا معاً فى أوربا . وقد برزت هذه الحالة خلال النصف الثانى من القرن ١٧، واستمرت طوال القرن ١٨ كله[١] .

أما فى العالم الإسلامى نفسه، فقد جاء الإحساس الحاد بحالة التخلف كرد فعل مباشر للحملة الفرنسية على مصر والشام (١٧٩٨ - ١٨٠١)، والذى يقرأ بعناية (تاريخ الجبرتى) لتلك الفترة يمكنه أن يدرك من خلال «الدهشة»، التى أبداها فى معامل علماء الحملة الفرنسية، مدى ما كان العالم الإسلامى قد بلغه من تخلف وجمود،وخاصة على المستوى

---

(٣) انظر المرجع المذكور فى ص٢، هامش ٢. لبرنشفيك ص ٣٢.

(١) السابق، ص ٣٤. وتوجد تفصيلات أكثر من ذلك فى الفصل الأخير من كتاب المستشرق الروسى ف=

العلمى والثقافى. أما المستوى العسكرى فكان «فاجعة» بكل المقاييس. ويكفى أن يشاهد المرء لوحة سجلها رسامو الحملة الفرنسية لإحدى المعارك مع المماليك، ليلاحظ أن هؤلاء الأخيرين قد شهروا سيوفهم، وامتطوا جيادهم، وأقبلوا بكل شجاعة عضلية ليحاربوا طابوراً منظماً من الجنود الفرنسيين الذين يطلقون عليهم الأعيرة النارية من بنادقهم[1] لقد كان السلاح مختلفاً، فالسيف فى جانب، والبارود فى الجانب الآخر. وكان هذا فى حد ذاته رمزاً واضحاً لانتهاء حضارة، وبداية حضارة أخرى.

وقد كان أول رد فعل إيجابى تكون لدى المسلمين فى مواجهة الحملة الفرنسية (التى كانت بحق طليعة الاستعمار الغربى للعالم الإسلامى فيما بعد) هو ما ظهر لدى المصريين الذين رفضوا بحسم استمرار السيادة العثمانية على بلادهم، فقام علماء الأزهر فى ذلك الوقت باختيار والٍ جديد عليهم، وكان هذا، فى حد ذاته، عملاً جديداً فى نظام الحكم الذى استمر مئات السنين لدى المسلمين. فالعادة كانت تقضى أن يقوم الخليفة من مركزه فى العاصمة بتعيين ولاة (يكونون غالباً من أهل الثقة لديه) على بلاد بعيدة عن هذا المركز، والنتيجة المباشرة لذلك أن هؤلاء الولاة لم يكونوا يعرفون دائماً طبيعة الشعوب التى يحكمونها، ومن ثم فقد كانت تكثر التجاوزات، لذلك فإن ما فعله المصريون باختيارهم محمد على سنة ١٨٠٥ ليكون حاكماً عليهم، يعتبر - من حيث المبدأ - عودة طال عليها الأمد للأصول الإسلامية التى تقرر ضرورة أن تختار الأمة - عن طريق الشورى - حاكمها بنفسها.

وبصرف النظر هنا عن طموحات محمد على الشخصية، فإنه قد تحمل المسئولية على نحو جيد، وكان عليه أن يسرع إلى تعويض التخلف الذى كانت تعانى منه مصر، وقد تم ذلك بسرعة مدهشة عن طريق البعثات التعليمية التى أوفدها إلى الغرب لتقف على ما وصلت إليه أوربا من تقدم، وحركة الترجمة التى نقلت إلى اللغة العربية كثيراً من العلوم والمعارف التى كانت قد اختفت منها أو تدهورت، ثم خبرة المستشارين الأجانب، وخاصة من الفرنسيين الذين كانوا من رجال نابليون، ولكنهم رفضوا العودة إلى بلادهم عندما رأوا سقوط قائدهم[2] .

بارتولد (تاريخ الحضارة الإسلامية) ترجمة حمزة طاهر. دار المعارف القاهرة ١٩٨٣.

(١) انظر الملاحق المصورة لكتاب «وصف مصر».

(٢) انظر : بناء مصر الحديثة لطه حسين. وهى محاضرة بالفرنسية قمنا بترجمتها فى سلسلة «دراسات عربية»

ومن الجدير بالذكر أن كل هذه العوامل قد صادفت أرضاً خصبة لدى المصريين أنفسهم، الذين كانوا من أوائل من تنبه لمعضلة التخلف الحضارى فى العالم الإسلامى كله .

ويمكن ملاحظة أن القرن التاسع عشر شهد فى مصر نموذجين مختلفين فى مجال التقدم الحضارى : فبينما ركز محمدعلى جهوده على الجانب العسكرى، وما يتطلبه من ترسيخ البنية الأساسية (شق الترع، بناء الجسور، انشاء القناطر .. إلخ)، اتجه حفيده إسماعيل إلى الجانب الفنى (نسبة إلى الفن) وما يحيط به من مظاهر تكون فى الغالب من الكماليات (مثل بناء دار الأوبرا ..) محدداً هدفه فى (جعل مصر قطعة من أوربا)، لكن كلا من النموذجين المقترحين - على فارق كبير بينهما - لم يؤت ثمرته نتيجة وقوع مصر، ومعظم البلدان العربية الإسلامية في قبضة الاستعمار الغربي، الذى أسرع فأجهض كل محاولة لتعويض التخلف، وقد كان الهدف الأساسى من الاستعمار الغربى هو الاستيلاء على ثروات العالم الإسلامى، والتحكم فى طاقتها البشرية، ومن ثم، فقد تمت - لأول مرة فى تاريخ العالم الإسلامى- عملية تحويل جذرى فى معظم جوانب الحياة شمل مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم والجيش .. إلخ، وانعكست آثاره على الحياة الاجتماعية والثقافية. ويعتبر النصف الثانى من القرن التاسع عشر هو المسرح الذى جرى عليه تمثيل تلك المأساة التى ما زالت آثارها ماثلة حتى اليوم .

وفى المقابل من ذلك، ارتفعت الأصوات بسرعة لمقاومة الاستعمار الغربى، وصحبتها فى نفس الوقت دعوات النهضة والإصلاح، وتدارك الخلل الذى أصاب الأمة الإسلامية. ولعل أقوى الأصوات حينئذ كان هو صوت الأفغانى، وتلميذه محمد عبده (اللذين أصدرا فى باريس سنة ١٨٨٤ جريدة العروة الوثقى) وعلى صفحاتها الملتهبة راحت تقرع أسماع المسلمين ألفاظ (السقوط، والضعف، الانحطاط) لتصف ما وصل إليه حالهم. جاء فى العدد الأول من الجريدة بصدد منهجها : «وسنأتى فى خدمة الشرقيين على ما فى الإمكان من بيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت»[1] .

وإسلامية» جـ٤، ص ٥١.

(١) ص ٤٧، العروة الوثقى. ط. دار الكتاب اللبنانى. بيروت ١٩٧٠. وانظر كذلك مقالاً آخر بعنوان=

وهكذا يمكن القول بأن بداية الاحساس بمشكلة تخلف العالم الإسلامى ترجع فى أوربا إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر - فى حين ترجع لدى المسلمين إلى بداية القرن التاسع عشر. أى أن هناك قرناً ونصف قرن يفصلان بين معرفة أوربا بحالة جارها المريض، وبين معرفة هذا المريض نفسه بحقيقة حاله !

جـ- مشكلة التخلف :

لكى نحل مشكلة ما، لايكفى مجرد المعاناة منها، وإنما يتطلب الأمر الوعى بها، وهذا يشمل بحث نشأتها، ومتابعة تطورها، وتقدير آثارها. وقد سبق القول بأن بداية الإحساس الحقيقى بمشكلة التخلف يرجع لدى المسلمين إلى بداية القرنين التاسع عشر، على إثر مجيء الحملة الفرنسية، ومشاهدة المسلمين ما وصل إليه الأوربيون من قوة عسكرية، وتنظيم إدارى، واتساع فى مجال العلوم والمعارف .

وإذا كان الوعى بالمشكلة قد تمثل لدى محمد على فى الإسراع بتعويض التخلف عن طريق اقتباس ما وصل إليه الغرب الأوربى من تقدم مادى (وعسكرى)، فإن رفاعة **الطهطاوى** (ت١٨٨٣م) كان أول من عرض للمشكلة فى كتابه الهام (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز)[1] ،وذلك عن طريق التنويه ببعض مظاهر النظام والمدنية التى لفتت نظرة فى العاصمة الفرنسية.

ولكى ندرك أهمية ما ورد فى هذا الكتاب من ملاحظات تتعلق بما لدى غير المسلمين، يمكن أن نستحضر كتاباً آخر مماثلاً، كتبه البيرونى (ت٤٤٠هـ) فى القرن السادس الهجرى، وهو (تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة). فى هذا الكتاب ينقل البيرونى للمسلمين أحوال الهند من منطلق صاحب الحضارة المهيمنة حينئذ، الذى يطل من ربوة عالية على الحضارات الأخرى. أما الطهطاوى فإنه يتجول فى طرقات الحضارة الغربية، مأخوذاً بمدى التقدم الذى حققته، راغباً فى نفس الوقت أن ينبه قومه إلى أسبابها حتى يمكنهم اللحاق بها. يقول الطهطاوى :

«فما قصرت أن قيدت فى سفرى رحلة صغيرة، نزهتها عن خلل التساهل والتحامل،

(انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك) ص ٧٠ وما بعدها .

(١) كتبه وهو فى باريس، وتقدم به للامتحان سنة ١٨٣٠،و نشره فى مصر بعد عدة اضافات سنة ١٨٣٤،=

وبرأتها عن ذلل التكاسل والتفاضل، ورشحتها ببعض استطرادات نافعة، واستظهارات ساطعة، وأنطقتها بحث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع. والحق أحق أن يتبع. ولعمر الله أننى - مدة إقامتى بهذه البلاد - فى حسرة على تمتعها بذلك، وخلو ممالك الإسلام منه»[1] .

وبعد أن يعدد الطهطاوى مجموعة العلوم والفنون المطلوبة واللازمة فى أى دولة متقدمة (هى لديه خمسة عشر علماً وفناً) يقول: «فإذا نظريت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم، المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا. ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن ذلك الشيء. وكلما تكبر الانسان عن تعلمه مات بحسرته»[2] .

وينبغى ألا تطغى شهرة كتاب (تلخيص باريز) على كتب أخرى للطهطاوى، لاتقل عنه أهمية فى معالجة مشاكل التخلف الحضارى، ووضع أسس التقدم المنشود. ومن ذلك كتاب (مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية) الذى نشره سنة ١٨٧٩ ، وكتاب (المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين) الذى نشر فى سنة وفاته ١٨٧٣ .

ففى هذين الكتابين، يضع الطهطاوى مشروعاً حضارياً طموحاً فى السياسة، والاقتصاد، والتربية ، والتعليم، والدفاع، بالإضافة طبعاً إلى الاجتماع والثقافة، ولاشك فى أن هذا المشروع إنما ينهض على أنقاض بقايا النظام القديم، وهو النظام الذى كان معمولاً به طوال عهد المماليك، والعثمانيين، وأثبتت التجارب عدم جدواه للعالم الإسلامى الحديث. كما أن عناصر هذا المشروع مستمدة - فى أغلبها - من الحضارة الغربية التى شاهدها الطهطاوى فى فرنسا، ومن ذلك : تحديث التعليم، وتنشيط الترجمة،وزيادة الاطلاع، والنهوض بالزراعة والصناعة والتجارة، وحرية الرأى والتعبير، بالإضافة إلى حرية الملاحة والسياحة[3] .

ويمكن القول بأن مشروع النهضة لدى الطهطاوى كان يحمل الكثير من الخير، ويبشر بأعظم النتائج. ولكنه ما لبث أن تلاشى فى سياسة الاستدانة من الأجانب التى تورط فيها أحفاد محمد على، وأدت فى النهاية إلى كارثة الاستعمار الإنجليزى لمصر سنة ١٨٨٢ .

كما أعاد نشره فى عهد سعيد باشا.

(١) تخليص الإبريز، ضمن الأعمال الكاملة للطهطاوى ، جـ٢ ص١١.

(٢) السابق، ص ٢٣.

(٣) انظر : الفصل الخامس من الباب الرابع فى كتاب: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة جـ٢=

وفى نفس الوقت تقريباً، كان **خير الدين التونسى** (ت١٨٨٩) يقوم بعمل مشابه للطهطاوى، فقد زار مثله فرنسا، ووقف مباشرة على مظاهر التقدم الحضارى الذى تعيشه أوربا، وكان من الطبيعى أن تبرز فى ذهنه المقارنة بينه وبين مظاهر التخلف الذى يعانى منه المسلمون فى تونس، وفى سائر أنحاء العالم الإسلامى .

ألف خير الدين التونسى كتابه الرئيسى (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) وسميت ترجمته الفرنسية (الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية) وربما كان هذا العنوان الأخير أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب من عنوان المؤلف نفسه. ومع ذلك، فقد أراد التونسى أن يحاكى ابن خلدون فى عمله الشهير، فاشتمل الكتاب على مقدمة وتاريخ .

أما (التاريخ) فتناول مجموعة من الدول، مع بيان نظام حكمها، وادارتها، ودفاعها، واقتصادها .. إلخ. وهو يصف على التوالى : الدولة العثمانية، ثم يتبعها بفرنسا، وانجلترا ، وروسيا، وألمانيا، وإيطاليا، وأسبانيا، والبرتغال، وهولنده، والدنمارك، وبلجيكا، وسويسرا، واليونان. وكان الغرض الأساسى من هذا الاستعراض التاريخى الهام، والجديد بالفعل على اللغة العربية فى ذلك الوقت، هو إطلاع العرب والمسلمين على صورة التقدم الغربى .

وأما (المقدمة) – وهى الأهم بالنسبة لموضوعنا – فتتحدث عن حالة المسلمين، وأسباب الانحطاط فى بلادهم، بعد ازدهارها، وكيفية إصلاحها. وهو يأخذ على المسلمين عدم الأخذ بوسائل التقدم الأوربى، واعتقادهم أن «كل» ما يصدر عن أوربا حرام. وكانوا يعللون ذلك بما يلى :

– أنه مخالف للشريعة.
– أنه إذا ناسب الأمم الغربية فلا يناسبنا، لأن لكل عقليته الخاصة .
– أن المدنية الغربية بطيئة الاجراءات، وخاصة فى مجال القضاء .
– أن النظم الغربية تستلزم التوسع فى الإدارة، وهذا يحتاج إلى موظفين ومال كثير.

وقد راح خير الدين التونسى يرد على هذه الادعاءات ، محبذاً الاقتباس النافع من التقدم الغربى لصالح العالم الإسلامى[1] ، ثم حدد موقف المسلمين من الإصلاح الحديث،

ص٤٦٩.

مرجعاً إياه إلى الجهل بالتقدم وأسبابه، والحرص على المصالح الشخصية، والخوف عليها من الضياع. وقد عزا أهم عوائق التقدم فى العالم الإسلامى إلى طائفتين : رجال الدين الذين يعلمون الشريعة ولايعرفون أحوال الدنيا، ويريدون تطبيق الشريعة بحذافيرها دون مراعاة المستحدثات، ورجال السياسة الذين يعرفون الدنيا، ولايعرفون الشريعة .

أما فكرة الاصلاح الرئيسية لديه، فتتمثل فى ضرورة تحقق ركنين، لاتقوم الدول المتحضرة إلا بهما، وهما العدل والحرية، وهنا قانون اجتماعى لايتخلف: فالعدل والحرية يتبعهما دائماً العمران والازدهار، أما الظلم والاستبداد فلا ينتج عنهما إلا التخلف والخراب. ولكى نضمن استمرار العدل والحرية لابد من توافر ضمان. وهذا الضمان يتمثل فى (المجالس النيابية) التى تراعى مصالح الشعب، وتحاسب الحاكم إذا أخطأ[1] .

والملاحظ أنه إذا كان كل من الطهطاوى والتونسى قد ألف كتبا لبحث مشكلة التخلف، فقد اتجه **الأفغانى**، ومعه محمد عبده إلى الجهر بالمشكلة عن طريق الصحافة. وهنا نجد أن جريدة (العروة الوثقى) التى أصدراها من باريس، تعتبر مصدراً أساسياً فى هذا الصدد. فقد جاء فى العدد الأول منها : «سنأتى فى خدمة الشرقيين على ما فى الإمكان من بيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ماهو آت. ويستتبع ذلك البحث فى أصول الأسباب، ومناشئ العلل التى قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التى دفعت بهم إلى مهامه حيرة عميت فيها السبل...»[2] .

والذى يهمنا هنا من مقالات (العروة الوثقى) ذات الطابع الحماسى الملتهب أن أصحابها لم يترددوا عن وصف حال المسلمين بما وصلوا إليه من «هبوط» و«انحطاط». فى مقال بعنوان ﴿ إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [3] ، نقرأ الآتى: «هذه الأمة الإسلامية يبلغ عددها اليوم زهاء مائتى مليون من النفوس[4] فأراضيها آخذه من المحيط الأتلانتيكى

---

(١) أقوم المسالك ص ٤٧.

(١) السابق، ص ١٣٥.

(٢) العروقة الوثقى، ص٣، ط. دار الكتاب اللبنانى. بيروت ١٩٧٠.

(٣) سورة الرعد. الآية ١١، والمقال منشور فى ٢٥ سبتمبر ١٨٨٤.

إلى أحشاء بلاد الصين : تربة طيبة، ومنابت خصبة، وديار رحبة، ومع ذلك نرى بلادها منهوبة، وأموالها مسلوبة، يتغلب الأجانب على شعوب هذه الأمة شعباً شعباً، ويتقاسمون أراضيها قطعة بعد قطعة، ولم يبق لها كلمة تسمع، ولا أمر يطاع، حتى أن الباقين من ملوكها يصبحون كل يوم فى ملمة، ويمسون فى كربة مدلهة، ضاقت أوقاتهم عن سعة الكوارث التى تلم بهم، وصار الخوف عليهم أشد من الرجاء لهم.

هذه هى الأمة التى كانت الدول العظام يؤدين لها الجزية عن يد وهن صاغرات، استبقاءً لحياتهن، وملوكها فى هذه لأيام يرون بقائهم فى التزلف الى تلك الدول الأجنبية، ياللمصيبة ! ياللرزية ! أليس هذا بخطب جلل ؟! أليس هذا ببلاء نزل ؟! ما سبب هذا الهبوط ؟ وما علة هذا الانحطاط ؟ »

فإذا حاولنا أن نلخص أسباب التخلف من وجهة نظر (العروة الوثقى) انحصرت فى مجموعة أسباب رئيسية ترجع إلى انحراف المسلمين عن التمسك بالدين الحق[1] ، والجرى وراء المصالح الشخصية مع إهمال الصالح العام، وترك الأجانب يتغلغلون فى حياة المسلمين دون أن يتنبهوا لخطرهم، بل على العكس، راحوا يتسابقون لاستبقائهم، ويطلبون مناصرتهم فى حرب إخوانهم.. وهكذا تحول بأسهم بينهم، فكانوا الأخسرين، بينما فاز الأجنبى بالغنيمة.

أما **عبد الرحمن الكواكبى** (ت١٧٩٨) الذى خرج بحق من تحت عباءة الأفغانى، فقد كان هو الباحث الأكبر عن أسباب تخلف المسلمين، وقد وضع فى ذلك كتابين، خصص الأول منهما لنقد أسلوب الحكومات الإسلامية، بعنوان (طبائع الاستبداد) والثانى لنقد أحوال الشعوب الإسلامية، بعنوان (أم القرى) .

وإذا كان الكتاب الأول - كما يدل على ذلك عنوانه - يرجع أهم أسباب التخلف إلى استبداد الحكام، والأسلوب العنيف ، والماكر أيضاً، الذى يستخدمه المستبدون لإذلال شعوبهم، والإبقاء عليهم مكبلين بقيود التبعية لهم، حتى ولو كان فى ذلك هلاكهم وزوال كيانهم، فإن الكتاب الثانى (أم القرى) هو الكتاب الذى تناول فيه الكواكبى بكثير من التفصيل والتحليل عدداً كبيراً من أسباب تخلف المسلمين، وقد طاب له أن يعرضها فى شكل حوار

---

(٤) عدد المسلمين الآن يصل إلى ألف مليون (مليار) .

(١) تحت هذاالبند يأتى: انتشار عقيدة الجبر، وسد باب الاجتهاد، وتعطيل العقل، والركون إلى التقليد.

جذاب، داخل قاعة مؤتمر إسلامى متخيل، عقد فى مكه (أم القرى)، وجرى فيه بحث مسألة التخلف الحضارى للمسلمين، ومحاولة إيجاد حلول مناسبة لها.

وقد صنف الكواكبى نفسه أسباب التخلف، الكثيرة والمتناثرة، فى ثلاث مجموعات رئيسية، تحتوى كل منها على عدة أسباب :

أولاً : أسباب دينية :

أهمها عقيدة الجبر، ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا، وترك السعى والعمل، واختلاف المسلمين فرقاً ومذاهب، وإضاعة سماحة الدين، وتشديد الفقهاء المتأخرين، وإدخالهم فى تعاليمه الخرافات والأوهام، وعدم التطابق بين القول والعمل، وتهوين غلاة الصوفية من شأن الدين، وجعله لهواً ولعباً، والتوسع فى تأويل النصوص،و التحايل على التحرر من الواجبات، وإيهام الدجالين للناس أن فى الدين أموراً سرية، واعتقاد منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.

ثانياً : أسباب سياسية :

أهمها السياسة الخالية من المسئولية، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدانها الأمن والأمل، وفقدان العدل والتساوى فى الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الحكام للعلماء المدلسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الحكام على الخاصة، وابعادهم للناصحين، وتقريبهم للمتملقين.

ثالثاً : أسباب خلقية :

أبرزها الاستغراق فى الجهل والارتياح إليه، واستيلاء اليأس على النفوس، والركون إلى الخمول، وفساد التعليم، وفساد النظام المالى، وإهمال طلب الحقوق العامة جبناً، وتفضيل الوظائف على الصنائع، والتباعد عن المداولات فى الشئون العامة.

رابعاً : أسباب أخرى متفرقة :

مثل الغفلة عن شئون الحياة الجارية، وعدم توزيع الأعمال توزيعاً عادلاً، وعدم العناية بتعليم النساء وتهذيبهن، وسقوط الهمة، وانتشار داء التواكل.

ومن الواضح أن الكواكبى يهدف من استعراض هذا الحشد الهائل من أسباب التخلف

لدى المسلمين إلى ضرورة التخلص منها، لكنه لايكتفى بذلك، وإنما يسعى إلى وضع خطة أو (برنامج) للإصلاح، يقترح فيه إنشاء (جمعية) للإشراف على تنفيذه، على أن يكون من أهم أغراضها العاجلة: تعميم التعليم بين المسلمين والترغيب فى العلوم والصنائع النافعة،وإنشاء المدارس العليا التى يتخصص فيها شباب المسلمين (يقصد الكليات والمعاهد العليا) وتوحيد أصول التعليم (فلا ينقسم إلى تعليم مدنى، وتعليم دينى) ووضع مناهج الترقى بالأخلاق، وإنشاء مجلة شهرية ناطقة باسم الجمعية .

ويكاد البحث العميق فى أسباب التخلف وعلاجها يكون نظرية متكاملة لدى الكواكبى، يمكن عرضها ببساطة فيما يلى :

- المسلمون فى حالة فتور عام.

- يجب تدارك هذا الفتور.

- أساس الداء هو الجهل .

- الداء يتمثل فى تنوير االأفكار بالتعليم، وإيقاظ الهمم إلى الترقى، وخصوصاً فى النشء.

- المكلفون بذلك : كل قادر على عمل، وخاصة نجباء الأمة من الأغنياء والعلماء[1] .

ومعاصراً للكواكبى ، نلتقى بعبد الله النديم (ت١٨٩٦) الذى عرف دائماً بلقب (خطيب الثورة لعرابية) ، لنجده يسجل فى كتابه (سلافة النديم) محاولة هامة فى بحث مشكلة التخلف لدى المسلمين، وذلك حينما راح يتتبع - فى الجانب المقابل - أسباب تقدم الأوربيين، تبعاً للمبدأ القائل (وبضدها تتميز الأشياء) .

وهو يحدد هذه الأسباب فيما يلى :

١- توحيد الممالك الأوربية للغة فى بلادها توحيداً أمات حمية الأجناس، وجمع شمل انفعالات السكان .

٢- توحيد الممالك الأوربية للسلطة فى بلادهم الأصلية، والمقهورة .

---

(١) انظر : زعماء الإصلاح لأحمد أمين: الفصل الممتاز الذى خصصه لحياة الكواكبى وأفكاره.

٣- توحيد الممالك الأوربية للرابطة الدينية فى ديارها، وقد قوى ذلك من وحدتى اللغة والسلطة .

٤- اجتماع كلمة ملوك أوربا على حفظ الوحدة الأوربية من مس الشرق لها، والاتفاق على توجيه الهمم الى الشرق من أجل فتحه واستعماره .

بهذه الأسباب الرئيسية قويت أوربا، وبنقيضها تأخر الشرق. وقد عزز هذه القوة من جانب، وذلك التأخر من الجانب الآخر مجموعة أخرى من العوامل الفرعية تتمثل فيما يلى :

١- إطلاق الغرب الحرية للكتاب فى نشر أفكارهم، وحجر ملوك الشرق على العقول والأفكار فى بلادهم .

٢- استثمار الأمم الغربية لأموالها فى الصناعة والتجارة، بحيث اتسعت الثروة، ووفر المال، وتبذير ملوك الشرق للمال فى الملذات والشهوات، أو صرفه فى استيراد مصنوعات من أوربا .

٣- تشجيع دول أوربا للمخترعات والصنائع النافعة، وإغماض ملوك الشرق عن رعاية العلم والعلماء، والاختراعات والمخترعين .

٤- مكافحة الدول الأوربية للأمية وتوحيدها للتعليم ونشره، وترك الملوك الشرقيين لهذا الطريق توهما منهم أن انتشار العلم يهدد أنظمتهم.

٥- أخذ ممالك أوربا بنظام المجالس النيابية، وتحميلها المسئولية للنواب والوزراء الخاضعين للقانون ولنظام الشورى، وتضييق الملوك الشرقيين على رعاياهم، والاستبداد بهم .

٦- إحداث الأمم الأوربية لمجالس السمو الفكرى والأدبى والمدنى العام (الصالونات والمحافل الأدبية)، واقتصار مجالس الشرقيين على الغيبة والنميمة والسعى والتباغض، مع يأس العقلاء من التفات الناس إلى أبحاثهم وأفكارهم بسبب انصراف معظمهم إلى الشهوات[1] .

---

(١) سلافة النديم، نقلاً عن د. فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ص١٧٣-١٧٥ - ط بيروت ١٩٧٩.

وفى النهاية يحث النديم علماء الدين أن يلموا بأمور السياسة حتى يكونوا متمكنين فيها، وعندئذ يضطر الحكام إلى اللجوء إليهم لاستشارتهم. أما الدين الإسلامى فى حد ذاته فقد كان هو أساس تقدم المدنية، وتوسيع العمران «أيام كان الناس عاملين بأحكامه» وتلك فكرة رئيسية يكاد يجمع عليها كل من تناول مشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين.

ثم إن هناك – بعد ذلك – كتاباً يكاد يكون مفقوداً، لمؤلف غير مشهور فى أيامنا هذه، هو الأستاذ **محمد عمر**، بعنوان (سر تأخر المصريين)، ظهر فى عام ١٩٠٢. وهو عبارة عن مجموعة نظرات نقدية لكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية التى تقعد بالشعب المصرى عن النهوض والتقدم. وينبغى علينا هنا أن نعلن أسفنا لعدم تمكننا من الاطلاع المباشر على هذا الكتاب الهام، وإنما اطلعنا فقط على تقديم له، بقلم الأستاذ محمد فتحى زغلول، المترجم الشهير لكتاب ذائع الصيت، فى الجانب المقابل للموضوع، بعنوان (سر تقدم الانجليز) . وهذا يثبت أن «مشكلة التخلف الحضارى» كانت قد بدأت، مع مطلع القرن العشرين تستحوذ على اهتمام الكتاب، ولكن الجو العام – فيما يبدو – كان ما يزال متحفظاً فى تقبل صدمة الحقيقة بعقل هادىء. وذلك لأن الهجوم الذى قوبل به مؤلف (سر تأخر المصريين) كان من القوة بحيث أرغمه على التوارى فى الظل، وعدم معاودة نشر أى كتاب آخر.

وهنا يمكن القول بأن إنشاء الجامعة المصرية سنة ١٩٠٨ قد مهد – من الناحية الموضوعية – لإمكانية بحث مشكلة التخلف الحضارى، ولكن علينا أن نتذكر أن الجامعة المصرية فى بداية نشأتها قد استعانت بأساتذة أجانب من أوربا، لم يكن من همهم – بقصد أو بغير قصد – أن يوجهوا طلابهم إلى تناول تلك المشكلة الحيوية، التى تهم المجتمع الذى نشأت من أجله الجامعة. وبدلاً من أن تفتح الجامعة أبوابها لتتلقى مشكلات المجتمع، وتسعى إلى حلها، إذا بها ترفع أسوارها (الأكاديمية)، وتغرق فى بحوث بعيدة – إلى حد كبير – عن الواقع العملى .

وفى بداية العشرينيات من هذا القرن، نلتقى فى تركيا بأحد كبار السياسيين، **أحمد رضا** ، يضع كتاباً بعنوان (الإخفاق الأخلاقى للسياسة الغربية فى الشرق)[1] . وفيه

---

(١) La Faillite morale de la politique occidentale en Orient 2e ed. Tunis, sans date.

يخصص فصلاً كاملاً لمشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين بعنوان (التدهور وأسبابه) ، وقد ركز فيه على الأسباب التاريخية البعيدة التى صاحبت مسيرة المسلمين منذ البداية.وهو يرجع السبب الرئيسى إلى : الحروب التى خاضها المسلمون ضد الصليبيين، وضد التتار، وما تبعها من آثار أوقفت جميع أنشطة التقدم الحضارى التى كانت موجودة فى بلادهم .

إن من أهم شروط التقدم : توافر حالة السلم، والاستقرار، والأمن، وكلها لم تتوافر بصورة كافية للمجتمعات الإسلامية. وقد أدركت أوربا جيداً هذه التفاصيل السيكلوجية، فلم تكن تعطى المسلمين قط فرصة أو هدنة كافية لإعادة بناء كيانهم من الداخل، ويمكن الاستشهاد هنا بوصية بطرس الأكبر، قيصر روسيا، التى يؤكد فيها على ضرورة مهاجمة تركيا، على الأقل، كل عشرين سنة، حتى لاتسترد أنفاسها ! ويلاحظ أحمد رضا أن الفترة الوحيدة التى لم تهاجم فيها تركيا كانت فى عهد السلطان عبد الحميد،.. لأنه هو نفسه كان عدواً للتقدم الحضارى[1] .

ثم تلا الحروب فى الأهمية ما أحاط به الحكام أنفسهم من حاشية، خشنة الطباع، سيئة الأخلاق، عملت على حجب أحوال الرعية عن حكامها، ولم تكن - كما كان يتوقع منها - ملاذاً يلجأ إليه المظلومون عند اشتداد الأزمات، كما أنها لم تقدم لباقى طوائف الشعب النموذج الأخلاقى الذى يمكن محاكاته أو الاقتداء بها .

وهناك بعد ذلك أمران، يرجعان إلى زمن متقدم، أحدهما يتصل بما آل إليه أمر العقيدة الإسلامية، التى راح يتنازعها العديد من الفرق والأحزاب المتناحرة فيما بينها، وغطت بالتالى على سماحة تلك لاعقيدة مماأضعف مع مرور الوقت تأثيرها الحى فى نفوس المسلمين.و الأمر الثانى يتعلق باللغة العربية التى لم تنجح تماماً فى توحيد الشعوب المختلفة التى تحدثت بها، فقد ظلت اللهجات العامية حائلاً بين هذه الشعوب وتلك الوحدة المنشودة. فضلاً عن أن اللغة العربية - وهى فى الأصل لغة الإسلام الأولى - لم تنتشر كما كان ينغبى لها على ألسنة كل الشعوب التى دانت بالإسلام .

وفى سنة ١٩٢٩، أرسل مسلم من جاوه، إلى الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب

---

(١) السابق، ص ١٣٣ وما بعدها .

(المنار)، رسالة يمتدح فيها كفاح الأمير الكاتب **شكيب أرسلان**، ويطلب منه أن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف، والانحطاط، والذل، وأن يبين أسباب رقى أهل أوربا وأمريكا واليابان، وما إذا كان يمكن للمسلمين مجاراة هؤلاء فى سباق الحضارة مع المحافظة على دينهم الحنيف ؟

فأحال السيد رشيد رضا الرسالة على شكيب أرسلان، الذى أسرع بإجابة السؤال، ونشرته المنار سنة ١٩٣٠، ثم طبعه رشيد رضا سنة ١٩٤٠ فى كتاب مستقل بعنوان (لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟) بعد أن قدم له بمقدمة مختصرة[١] .

وقد كان لهذا الكتاب رد فعل واضح، وخاصة من جانب الدول الاستعمارية فى العالم العربى، فقد منعته حكومة سورية، وحظرت فرنسا قراءته فى الجزائر ، فى حين اقترح أحد علماء المسلمين نشره بالهند، وأن يدرسه الأساتذة فى المدارس، ويخطب به الخطباء فى المساجد.

ومما يلاحظ أيضاً أن بعض الباحثين قد نظر بعدم اهتمام لهذا الكتاب نتيجة طابعه الحماسى، أو حجمه المختصر، أو بنائه البسيط، ولكننا ينبغى أن ننظر إليه هنا على أنه أحد المعالم الرئيسية فى تناول مشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين .

فى البداية ، يقرر شكيب أرسلان أن انحطاط مسلمى القرن الرابع عشر الهجرى (العشرين الميلادى) شيء عام فى المشارق والمغرب. وحالتهم لاترضى من جهة الدين، ولا جهة الدنيا، لا من جهة المادة، ولا من المعنى. ونرى المسلمين غالباً متأخرين ومتخلفين عما يساكنونهم من النصارى وغيرهم[٢] .

وبعد أن تقرر هذا، وجب أن نبحث الأسباب التى أوجدت هذا التقهقر فى العالم الإسلامى، بعد أن كان منذ ألف سنة هو الصدر المقدم، وهو السيد المرهوب المطاع بين الأمم شرقاً وغرباً، فقبل أن نبحث أسباب الارتقاء، نقول : أسباب ارتقاء المسلمين فى الماضى .

وهنا نجد شكيب أرسلان يتخذ مساراً مختلفاً عن مسار عبد الله النديم السابق. فبدلاً من أن يقارن تخلف المسلمين الحالى بتقدم أوربا الحالى، إذا به يقارنه بتقدم المسلمين أنفسهم

---

(١) اعتمدنا على ط. مصورة بالقاهرة. دار البشير بالمعادي. سنة ١٩٨٥.

(٢) السابق، ص٣٩ .

فى العصور الزاهية الأولى.. وهو يرجع أسباب الارتقاء السابقة فى مجملها إلى «الديانة الإسلامية التى أنشأت قبائل الجزيرة العربية إنشاء جديداً: فقد تحولوا بهدايتها من الفرقة الى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، وتبدلوا بأرواحهم أرواحاً جديدة، صيرتهم إلى ما صاروا إليه من عز ومنعة، ومجد وعرفان وثروة، وفتحوا نصف كرة الأرض فى نصف قرن، أو ثلثى قرن[1] .

أما مسلمو اليوم، فقد فقدوا ماكان يتحلى به آباؤهم الذين سادوا الدنيا بالأمس: العمل، الإخلاص، والتفانى فى التضحية فى سبيل إعلان كلمة الله، والحماسة فى مواجهة الموت، والحزن على عدم الاستشهاد .

انظروا إلى ما فقدته أوربا فى الحرب العالمية الأولى : ملايين من أجل الدفاع عن مبادئهم وأوطانهم، فهل قدم المسلمون عشر ذلك ؟ انهم على العكس محجمون عن دفع الزكاة، وعمل الأوقاف للخير العام !!

وبعد أن يقدم شكيب أرسلان بعض الأمثلة الصارخة لتضحيات الغرب المتقدم، وحرص المسلمين المحدثين على أنفسهم وأموالهم، يقدم تفرقة ذات دلالة قوية بين نوعين من الموت :

الموت لأجل الحياة، وهو الذى حث عليه القرآن الكريم .

والموت لأجل استمرار الموت، وهو الموت الذى يعانيه المسلمون القائمون على خدمة الدول التي استولت على بلادهم .

وأخيراً، يمكن تلخيص أسباب تأخر المسلمين بأنها تكمن فى :الجهل، والعلم الناقص، وفساد الأخلاق، وخصوصاً أخلاق الأمراء الذين يعتقدون أن الأمة ملك لهم، وينكلون بالمصلحين الذين يظهرون فى بلادهم حتى يكونوا عبرة لغيرهم. ثم فى الجبن، والهلع، والقنوط، وعدم تحمل الجهد، والجمود على القديم فى الفكر، مع سيرهم الحثيث فى تبعيتهم الزائفة للغرب، وخاصة فى مجال السلوك الاجتماعى المتفرنج !!

وفى سنة ١٩٥٠ ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب الذائع الصيت، **لأبى الحسن الندوى** (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟) وفيه نجد محاولة متكاملة لبحث مشكلة

---

(١) السابق، ص ٤١.

التخلف بحثاً مستفيضاً. ومع ذلك فإننا نلاحظ تقبلها الحسن في الأوساط الثقافية (الكتاب يقدم له ، ويمتدحه: د. محمد يوسف موسى، وسيد قطب، ود. أحمد الشرباصي من مصر، والشيخ عبد الله الأنصاري من قطر) . لقد اعترف المسلمون المعاصرون أخيراً بأن أمتهم في انحطاط، وأن حضارتهم متهالكة، وأنهم لابد أن يواجهوا الواقع بصراحة، وبدون استعلاء، حتى يتمكنوا من النهوض والتقدم .

وتتمثل فكرته الأساسية في قوله: إن انحطاط المسلمين، وزوال دولتهم، وركود ريحهم لم يكن انحطاط شعب، أو عنصر، أو قومية، فما أهون خطبه ، وما أخف وقعه ! ولكنه انحطاط رسالة هي للمجتمع البشري كالروح، وانهيار دعامة قام عليها نظام الدين والدنيا[1] .
ثم يطرح عقب ذلك عدداً من الأسئلة التي يتخذها ، فيما بعد، مجالاً لبحثه، وهي :

- هل كان انحطاط المسلمين واعتزالهم في الواقع مما يأسف له الإنسان في شرقي الأرض وغربيها، وبعد قرون مضت على الحادث ؟
- وهلى خسر العالم حقاً - وهو غني بالأمم والشعوب - بانحطاط هذه الأمة شيئاً ؟ وفيم كانت خسارته ورزيته ؟
- وماذا آل إليه أمر الدنيا، وماذا صارت إليه الأمم، بعدما تولت قيادها الأمم الأوربية حتى خلفت المسلمين في النفوذ العالمي، وأسست دولة واسعة على أنقاض الدولة الإسلامية ؟
- وماذا أثر هذا التحول العظيم في قيادة الأمم، وزعامة العالم في الدين والأخلاق والسياسة، والحياة العامة، وفي مصير الإنسانية ؟
- وكيف يكون الحال لو نهض العالم الإسلامي من كبوته، وصحا من غفوته،و تملك زمام الحياة؟[2] .

والمشروع كما يبدو طموح. وهو بالتأكيد أكبر من أن يجيب عليه مفكر واحد، مهما كانت امكانياته، ومجال النظر المتاح له. ولكنه بالرغم من كل شيء يتميز بالجرأة، والصراحة، ويستخدم (أسلوب الصدمة) في انعاش وعي المسلمين، ولفت أنظارهم بشدة إلى أهمية

---

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٣٤.
(٢) السابق، ص ٣٥.

المشكلة التى ظلوا يتهربون منها - بقصد أو غير قصد - أملاً فى أن يستيقظوا ذات صباح ليجدوها قد أنحلت من تلقاء نفسها، ولكن هيهات !

ويكفى أن نستعرض هنا بعض مفردات الفصل الثانى، من الباب الثالث، بعنوان (الانحطاط فى الحياة الإسلامية). وقد سبقت الإشارة إلى أن الندوى يعتبر نهاية عصر الخلفاء الراشدين هو الحد الفاصل بين الازدهار والانهيار، أو على الأقل، بداية الانهيار (باستثناء عصر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز) وسوف نجده يعدد أسباب هذا الانهيار فيما يلى :

- انتقال الإمامة من الأكفاء إلى غير الأكفاء .
- فصل الدين عن السياسة .
- النزعات الجاهلية فى رجال الحكومة، وسوء تمثيلهم للإسلام .
- قلة الاحتفال (أى الاهتمام) بالعلوم العملية المفيدة .
- انتشار الضلالات والبدع[1] .

فإذا استثنينا مرة أخرى فترة حكم صلاح الدين الأيوبى، الذى أنقذ العالم الإسلامى من خطر الحملات الصليبية، وجدنا العالم الإسلامى يعاود السقوط فى طريق الهاوية، الذى كان قد بدأ السير فيه منذ زمن طويل .

وأبو الحسن الندوى ممن يتوقعون سقوط الحضارة الأوربية المعاصرة، على الرغم مما تبدو عليه من مظاهر القوة والسلطان، وذلك لأن فيها من الأدواء الخبيثة ما يعمل على تخريبها من الداخل. لذلك فإن من واجب المسلمين أن يتنبهوا لتلك الواقعة، وأن يعدوا العدة من الآن لتسلم زمام القيادة الحضارية للعالم . وهم لديهم كل المؤهلات لذلك لو أحسنوا استغلالها : الدين، والأخلاق، والمثل العليا التى تقود الإنسانية نحو الخير الأسمى .

ومما يلفت النظر أن الفصل الأخير من الكتاب يحمل عنوان (زعامة العالم العربى)[2]، ويبدو - وتلك وجهة نظر خاصة - أن المؤلف الهندى قد حاول تقديم مجاملة كريمة للعرب،

---

(١) مستمدة من مواطن متفرقة.

(٢) ص ٢٩٩.

مشيراً فى الوقت نفسه إلى أهمية موقعهم الجغرافى، وثرواتهم الطبيعية وخاصة البترول، وإمكانياتهم البشرية الهائلة. ومنبهاً إلى أن هذا كله لم يتم توظيفه حتى الآن بكامل طاقته الحقيقية من أجل القيادة المرتقبة للعالم الإسلامى كله .

لقد تحدث الكثيرون عن إخلاص الندوى فى كتابه، ومن ثم كثر قراؤه، وتعددت طبعاته بالعربية ، وأيضاً ترجماته إلى اللغات الأخرى، ولكن أحداً لم يذكر شيئاً حتى الآن عن ذكاء المؤلف فى انتزاع اعتراف المسلمين المعاصرين بانحطاطهم، بعد أن ظلوا قروناً طويلة ينفرون من الحديث عن ذلك. وقد كان العنوان الجيد الذى اختاره معبراً أتم التعبير عما قصد إليه، ونجح فيه بالفعل، وهو أنه جعل انحطاط المسلمين : خسارة للعالم كله.. وإن كان فى هذا أيضاً قدر من الارضاء لغرور المسلمين !

وفى عام ١٩٥٥ نشر د. **محمود قاسم** كتاباً فريداً من بين سائر مؤلفاته الفلسفية (الأكاديمية) . بعنوان (الإسلام بين أمسه وغده)[١] خصصه لدراسة مشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

أ - تدهور المسلمين .

ب - أسباب التدهور .

جـ - طرق الإصلاح .

وعلى الرغم من أنه يكثر من الاستشهاد بالأفغانى ، ومحمد عبده، والكواكبى - وهم أعلام فى هذا المجال - فإن الكتاب يشهد بأصالة محمود قاسم نفسه، ويعبر بوضوح عن ثورته الذاتية ضد مظاهر التخلف التى تفشت فى حياة المسلمين السياسية، والاجتماعية، والثقافية، كما أنه يمتلئ بالأفكار الصائبة فيما يتعلق بالنهضة، وأسباب التقدم الحقيقى .

يقول د. محمود قاسم : «لقد أخذت بلاد المسلمين فى الانحطاط منذ عهد ليس بالقريب، وربما كان أشد البلاء الذى نزل بأهلها أنهم لم يفطنوا إلى تدهورهم، ولم يتبينوا أنهم ابتعدوا عن نهج الحضارة الواضح، فاتخذوا لأنفسهم طريقاً ينحدر بهم، وهم يظنون، لجهلهم

---

(١) ط. الأنجلو المصرية. القاهرة بدون تاريخ، ونرجح أنه نشر فى عام ١٩٥٥ ، بناء على ما ورد فى ص ٦٨ ،وهامشها.

وغفلتهم، أنهم الصاعدون السابقون[١] .

ويرجع د. محمود قاسم أهم أسباب تخلف المسلمين إلى عدد من العوامل التى يكرر دائما أنها متشابكة، نتيجة ارتباط مصالحها وأهدافها بعضها ببعض. وأهمها : الحكام المستبدون – أصحاب الفرق المتناحرة – الفقهاء المنافقون والمتنطعون – الصوفية المشعوذون.

وبالإضافة إلى ذلك تبرز عوامل أخرى من أهمها : الجهل ، والفقر، والجبن، وانعدام الرابطة الدينية، وتدنى مستوى الأخلاق، ومعاداة العلوم النافعة ، ومن ورائها جميعاً : يقف عدم فهم الدين بمفهومه السلفى الصحيح، وضعف تأثيره الحى فى نفوس المسلمين.

وبالنسبة إلى طرق الإصلاح، ينبه د. محمود قاسم الى ضرورة قيام الوحدة الضرورية بين المسلمين، ليس على غرار الخلافة الإسلامية، وإنما فى شكل حديث دعا إليه الأفغانى من قبل، وهو الاتحاد فى الغاية، والعمل بالقرآن، مع إمكانية استقلال الدول الإسلامية تبعاً لقومياتها المختلفة. لكن مثل هذه الوحدة لن تؤتى ثمارها الحقيقية إلا إذا أخذ المسلمون بوسائل العلم الحديث،و تعاليم الدين الصحيح[٢] .

د- ملاحظات ختامية :

منذ الخمسينيات من القرن العشرين، لم تعد مشكلة التخلف الحضارى «عيباً» يحسن السكوت عنه، أو يمكن تجاهله . وإنما راح الكتاب فى مصر، وفى سائر أنحاء البلاد العربية، والعالم الإسلامى الكبير، يكتبون المقالات، ويؤلفون الكتب، ويعقدون المؤتمرات التى تتناول جانباً أو آخر من تلك المشكلة المزمنة،والتى يبدو بالفعل أنها تستعصى على الحل الحاسم دفعة واحدة، وسوف نلتقى فى الكثير من ذلك بالعديد من الأفكار الصائبة، والتحليلات العميقة، ولكننا لانعدم كذلك سوء طرح المشكلة، أو قصر النظر إلى أسبابها ونتائجها فى حياتنا المعاصرة.

وإذا جاز لنا هنا أن نشير الى بعض جوانب القصور فى تناول المشكلة، فمن الممكن أن نطرحها فى صورة الملاحظات التالية :

---

(١) السابق، ص ٥.

(٢) يوجد **لأبى الأعلى المودودى** محاضرة ألقاها بالأوردية بكراتشى سنة ١٩٥١، وترجمت إلى العربية سنة ١٩٥٦ بعنوان «واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم» وهى لاتخرج فى أفكارها الأساسية عما ذهب إليه كل من الندوى وقاسم. ط. دار الفكر الحديث ببروت ١٩٦٨.

الملاحظة الأولى :

عدم حصر مظاهر المشكلة، وبالتالى غياب التصنيف الشامل لعناصرها الكثيرة المتناثرة. ومن الواضح أننا نتحدث هنا على المستوى الاجتماعى الذى ينبغى أن يعتمد، فى الوصول إلى ذلك الهدف، على الملاحظات، والاستقراء، والإحصاء، والتحليل .. إلخ. وهى أدوات البحث العلمى الذى يبدأ عادة من الواقع، ويرصد ثوابته ومتغيراته، ويتابع صيرورته وتأثيراته .

الملاحظة الثانية :

عدم تتبع مشكلة التخلف الحضارى فى مراحل التاريخ الإسلامى، وبالتالى عدم الاتفاق على مقاييس ضابطة لها. ولاشك أن هذا يرجع إلى استمرار شيوع النظرة الخاطئة لتاريخ المسلمين. فنحن ما زلنا نعتقد أن القدامى أسمى من أن يخطئوا، وإذا أخطأوا فلا ينبغى الحديث عن أخطائهم، انطلاقاً من تجنب ذكر عيوب الكبار، ومع أن ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) قد نزع لنا فى (مقدمته) الشهيرة، الهالة المقدسة عن أحداث التاريخ السابق، ونظر إليه باعتباره أحداثاً تجرى تبعاً لقوانين داخلية وخارجية معينة، فإننا لم نستوعب تماماً، وحتى الآن، دعوة ابن خلدون الرائعة .

الملاحظة الثالثة :

الخلط أحياناً بين مظاهر المشكلة،وبين أسبابها الحقيقية. ومن أمثلة ذلك ما يجرى الحديث عنه من أن أحد أسباب تخلف المسلمين : الكسل وعدم الإقبال على العمل المنتج. ولو تأملنا جيداً هذا السبب لوجدناه فى الحقيقة نتيجة أو مظهر لأسباب أخرى، قد يكون بعضها سبباً ذا طابع دينى، كالإيمان الخاطىء بعقيدة الجبر، التى ترى أنه ما دام كل شيء يجرى فى الكون بإرادة الله تعالى، فما الداعى إذن لعمل الإنسان وجهده؟ وقد يكون ذا طابع اجتماعى واقتصادى كذلك الذى يتمثل فى عدم تقدير الحكومة للعمل المنتج، والمصادرة العشوائية لأموال المستثمرين، أو المبالغة فى فرض الضرائب وسوء المعاملة فى تحصيلها .. إلخ .

الملاحظة الرابعة :

خلط المصطلحات، الناتج عادة عن فرض معايير الحضارة الغربية على أحوال المسلمين، دون مراعاة أحياناً لخصوصية هذه الأحوال. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يتعلق بتلك المشكلة التى أصبحت تعرف باسم (الأصالة والمعاصرة). فالأصالة فى الحضارة الغربية تعنى الرجوع إلى التراث الكلاسيكى الذى يضم الثقافة الإغريقية، والحضارة الرومانية، والموروث

الكنسى المسيحى.. أما فى الإسلام، فالأمر مختلف تماماً، لأنه يتعلق بنواة أساسية،ما زالت حية فى نفوس المسلمين، وهى القرآن الكريم، الذى تدور حوله شعائرهم الدينية، ويرتبط بالكثيرمن مظاهر حياتهم الشخصية والجماعية .. وهكذا فإننا - نتيجة لهذا الخلط فى المصطلحات - نجد أنفسنا فاقدى السيطرة على ما نتحدث عنه. وكثيراً ما نظل ندور فى حلقات مفرغة، تنتهى بنا دائماً إلى نفس النقطة التى بدأنا منها .

الملاحظة الخامسة :

إننا تعودنا منذ زمان طويل ألا نطلق على الأشياء أسماءها الحقيقية. وقد أفقدتنا هذه العادة فضيلة وصف الشيء كما هو عليه فى الواقع، دون أن تتدخل فى ذلك أذواقنا المختلفة، أو أحكامنا الشخصية ، أو أية اعتبارات أخرى خارجية، تؤدى بنا إما إلى المجاملة المفرطة،أو الرهبة المحجمة.. ومشكلة التخلف الحضارى لدى المسلمين ما زالت تعانى من هذا العيب الكبير فى ذوات من يفكرون فى التصدى لها .. لذلك فإنها بحاجة إلى «روح علمية» و «منهج علمى» يخرجانها من حالة الضباب التى تغلفها، وتتناولها تناولاً وصفياً وتحليلياً يقوم على الموضوعية الكاملة .

إن هذه الملاحظات لانقصد بها إغلاق الموضوع ، بل إنها دعوة حارة إلى فتح الحديث عنه، واستمرار الحوار حوله، حتى تتضح المشكلة بكل جوانبها، وبكل تأثيراتها. ويكفى أن نشير هنا إى أن المستشرقين قد عقدوا فى سنة ١٩٥٤ مؤتمراً علمياً بجامعة السربون، بباريس، حول نفس الموضوع، موضوع التدهور الحضارى لدى المسلمين،و تكفل كل واحد من المتخصصين فى مجال معين بمحاولة تحديد بداية نقطة السقوط مع الإشارة إلى أهم مظاهره، واقتراح أسبابه، وذلك قبل أن يشترك بقية الحاضرين من شتى التخصصات فى مناقشته[١] .

أجل . حدث هذا منذ أربعين سنة، ونحن اليوم - قبل انتهاء القرن العشرين - أحوج ما نكون إلى أن نسرع بإعادة النظر إلى نفس المشكلة، وتقييم ما تم انجازه فى محاولة تحديدها، إن لم نقل : محاولة حلها. وذلك قبل أن يطلع علينا قرن ثالث،و المشكلة ذات المائتي عام ما زالت كما هى قائمة .. ونحن عنها ساكتون !.

---

(١) فى هذا المؤتمر نوقشت الموضوعات التالية: التدهور فى الفنون الإسلامية - مراحل الانحطاط الثقافى فى البلاد العربية من المشرق، كيف تجمد الفكر الدينى فى الإسلام - دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية فى الجمود - الصوفية والتدهور الثقافى - كيف تجمد الفكر الفلسفى فى الإسلام - متى وكيف تجمدت الثقافة العلمية فى الإسلام (وقد ترجمنا بعض هذه الأبحاث، ونرجو أن نوفق قريباً إلى نشرها) ومن أبرز من أسهموا فيه: برنشفيك، بيللا، جارديه، شاخت، ميير، أرنالديز، بلاشير، هارتنر.

تصنيف العلوم عند العرب

أ. د. عاطف العراقي *

يحتل البحث فى مجال تصنيف العلوم مكانة كبيرة عند العرب . وإذا رجعنا إلى العديد من المؤلفات التى تركها لنا مفكرو العرب فإننا نجد لديهم اهتماما بارزا بتصنيف العلوم وبيان مكانة كل علم من العلوم وعلاقته بالعلوم الأخرى .

واهتمام العرب بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على بروز الاتجاه العلمى عندهم ، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية وعدم الإسراف فى الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى . إننا نجدهم فى التصنيفات التى قدموها

---

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية كما يذكرون علوم الدين وغيرها من العلوم .

وإذا تساءلنا عن المصادر التى استفاد منها مفكرو العرب فى تصنيفاتهم للعلوم استطعنا القول بوجود مصادر دينية إسلامية أى مصادر داخلية ، بالإضافة إلى مصادر يونانية بوجه عام ، وعلى رأسها فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو ، وفلاسفة مدرسة الإسكندرية. ومن الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين للعلوم إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب ، بل لابد من أن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنبا إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية وينبغى أن نضع ذلك فى اعتبارنا دواما حتى نستطيع التعرف بدقة على أنواع العلوم والمعارف التى أدخلوها فى تصنيفاتهم .

لقد بذل مفكرو العرب جهدا وجهدا كبيرا فى مجال تصنيف العلوم وتقديم أكثر من إحصاء لها . وكما كانت مجهوداتهم فى هذا المجال مؤثرة فى العديد من المفكرين الغربيين فى عصر النهضة والعصر الحديث ، كانت دافعة لهؤلاء المفكرين إلى الاهتمام بهذا المجال ، مجال تصنيف العلوم . لقد كانت الكتب والرسائل التى قدمها لنا هذا المفكر أو ذاك من مفكرى الإسلام من أمثال الكندى والفارابى والخوارزمى والتهانوى ، تمثل المنارة التى اهتدى بها المفكرون الذى عاشوا بعدهم ، أى مفكرى الغرب . وقد آن لنا أن ندرك هذا تماما ، ندرك أهمية المجهودات الخلاقة والمبدعة التى قام بها نفر من مفكرى العرب من الذين اهتموا اهتماما لاحد له بالبحث فى مجال تصنيف العلوم . ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن اهتمام العرب بالبحث فى هذا المجال يعد تعبيرا عن رغبتهم فى دراسة موضوعات جديدة وغير مطروقة . وإذا كانوا قد تأثروا بالسابقين فى هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى قالوا بها ، فإن هذا لا يقلل من دورهم وأهميتهم ، إذ أنهم بقدر ما تأثروا كانوا أيضا - كما سبق أن أشرنا - مؤثرين فى اللاحقين عليهم ، بل ليس فى الإمكان أن نتخطى مجهودات العرب فى مجال تصنيف العلوم إذا أردنا الحديث عن الموسوعات ودوائر المعارف عن الغربيين المحدثين . ومن يريد كتابة تاريخ لتصنيف العلوم عند مفكرى العالم شرقا وغربا ، فإنه لايكون بإمكانه تخطى الدور العظيم والممتاز الذى أداه مفكرونا من العرب فى هذا المجال ، مجال تصنيف العلوم ، إذ أن كتاباتهم تعد رائدة فى مجالها ولايمكن الاستغناء عنها من قريب أو من بعيد .

وإذا تساءلنا بعد ذلك عن المفكرين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ،

استطعنا القول بأننا نجد مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين ترك لنا كل واحد منها كتابا أو أكثر من كتاب يبحث فى هذا المجال ، منهم من خصص الرسالة أو الكتاب للبحث فى تصنيف العلوم فحسب ، ومنهم من بحث فى مجال تصنيف العلوم عن طريق تخصيص مجموعة من الفصول أو الصفحات بين دراسته لمجالات أخرى .

وسنحاول فى دراستنا هذه الكشف عن أبرز الجوانب والعناصر التى نجدها مبعثرة عن اهتمام العرب بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، وذلك تأكيدا من جانبنا على أن هذا المجال قد اهتم به المسلمون قدر اهتمامهم بمجالات أخرى من البحوث الفلسفية والطبيعية والرياضية والفلكية والطبية .

فإذا بدأنا **بالكندى** الذى يعد أول فلاسفة العرب والذى توفى عام ٢٥٢هـ = ٨٦٦م على وجه التقريب ، استطعنا القول بأننا نجد لدى فيلسوفنا اهتماما فائق بالبحث فى مجال تصنيف العلوم . صحيح أن شهرته فى هذا المجال لاتبلغ شهرة الفارابى بعده ، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه كان سابقا على الفارابى فى تنبيهنا إلى بعض الأبعاد والمجالات والعناصر ، والتى قد يكون الفارابى مستفيدا منها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

لقد اهتم الكندى فيلسوف العرب ، بالبحث فى العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية ، ومن بينها مجال تصنيف العلوم وبذل فى هذا المجال جهدا كبيرا وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه أول فلاسفة العرب والإسلام ، وأنه وجد من جانبه أن واجبه هو أن يمهد الطريق وخاصة بالنسبة للمصطلحات الفلسفية اليونانية ، للذين جاءوا من بعده . ولايخفى علينا أن من يحاول شق الطريق ، طريق العلم والبحث فى أى مجال ، وسط الصخور والأشواك، إنما تكون مهمته عسيرة وشاقة ، بل أكثر عسرا ومشقة من الذين يجيئون بعده رغم توصلهم إلى جوانب قد تكون أكثر دقة وإيجابية من الذين سبقوهم .

ويمكننا القول بأن الكندى شأنه فى ذلك شأن العديد من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، إنما تكشف محاولته لتصنيف العلوم عن سعة اطلاعه على التراث الدينى الإسلامى ، وعلى التراث الفلسفى اليونانى . لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف والعلوم الدينية منها وغير الدينية وذلك حتى يمكنه بعد ذلك وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم .

وإذا كان الكندى لم يخصص كتابا معينا فى كتبه للبحث فى مجال تصنيف العلوم ، فإننا رغم ذلك إذا تأملنا فى كتبه ورسائله التى تركها لنا وجدناه يبحث فى هذا المجال بين ثنايا العديد من كتبه ورسائله ، وقد يكون من أكثرها أهمية فى هذا المجال الذى نتحدث عنه، مجال تصنيف العلوم ، رسالة ممتازة له اسمها «رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة» .

إننا فى هذه الرسالة على وجه الخصوص نجد فيلسوفنا الكندى قد استطاع وضع تخطيط عام لتصنيف العلوم ، نجده بعد ذلك بصورة أو بأخرى عند المفكرين الذين عاشوا بعده وكانوا مهتمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، أن تخطيطه العام لتصنيف العلوم يعتمد أساسا على قسمة العلوم قسمين رئيسيين هما العلوم الفلسفية والعلوم الدينية . وهذا يدلنا على أنه لم يكن كمفكر عربى مسلم مجرد متابع لتصنيف أرسطو الفيلسوف اليونانى ، لقد أضاف الكندى إلى تصنيف أرسطو العلوم الدينية الشرعية وذلك بحكم البيئة التى عاش فيها ، والثقافة الإسلامية التى اطلع عليها وتعمق فيها (راجع شكل رقم ١) .

ولنشر الآن إشارات موجزة إلى هذا التصنيف للعلوم الذى نجده عند الكندى حتى تتضح أمامنا العلاقة بين كل علم والعلم الآخر ، وحتى نقف على وجهة نظر الكندى فى الأهمية الخاصة لكل علم من العلوم ، والمجال الذى يبحث فيه هذا العلم أو ذاك من العلوم التى تدخل فى تصنيف الكندى .

إن الدارس لكتابات الكندى التى تتعلق بمجال تصنيف العلوم ، وعلى وجه الخصوص الرسالة التى سبق أن أشرنا إليها ، يتبين له أن الكندى كان حريصا - بحكم نزعته الرياضية- على بيان أن الرياضيات تأتى فى الترتيب قبل بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا (أى ما بعد الطبيعة) . صحيح أن الكندى يتكلم عن هذه العلوم فى رسالته قبل كلامه عن الرياضيات ، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الكندى قد أشار إلى أن الرياضيات تأتى فى الترتيب قبل العلوم الفلسفية الأخرى . كما يشير فى رسالته إلى أن من الأمور الضرورية والجوهرية تعلم الرياضيات قبل تعلم العلوم الفلسفية الأخرى . إن تعلم الرياضيات يؤدى بدارسها إلى الفهم الصحيح للعلوم الأخرى .

ومن الواضح أن الكندى قد تأثر فى بيانه لأهمية الرياضيات بفلسفة فيثاغورث وفلسفة

أفلاطون وفلسفة مدرسة الإسكندرية (شكل رقم ١) .

والعلوم الرياضية عن الكندى تعد أربعة وهى : الحساب والهندسة والموسيقا والفلك أى ما يسمى بالمجموعة الرباعية . وإذا كنا نجد عند ابن سينا فى مجال تصنيفه للعلوم نفس هذا التصور للعلوم الرياضية على أساس أنها أربعة وخاصة من خلال كتابه «الشفاء» فإننا لا نجد من جانب مفكرين آخرين اهتموا بتصنيف العلوم كالخوارزمى والفارابى التزاما بهذا التقسيم الرباعى أو القسمة الرباعية للعلوم الرياضية عند الكندى .

وعلم الحساب أو العدد عند الكندى يبحث فى الكمية المفردة أى كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ، وتضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعضه على بعض وعليم الهندسة يسميه الكندى أحيانا بعلم المساحة . وعلم الفلك يطلق عليه الكندى علم التنجيم ، أى العلم المتعلق بالنجوم والأفلاك السماوية . وتنسب للكندى أكثر من رسالة فى مجال علم الفلك . ومن الواضح أن الكندى يدخل الفلك فى نطاق العلوم الرياضية وقد شاع ذلك سواء فى عصر الكندى أو عند كثير من علماء الفلك بعد ذلك ، أما الموسيقا أو علم التأليف كما كان يطلق عليها الكندى فى كثر من رسائله ، فهى داخلة بدورها فى إطار الرياضيات وقد ترك لنا الكندى العديد من الرسائل فى الموسيقى ، من بينها رسالة من تأليف النغم وصنعة العود ، ورسالته الكبرى فى التأليف (أى الموسيقى) . وواضح من التأمل فى هذه الرسائل الاتجاه الرياضى عند الكندى . كما نجد من مقارنة رسائل الكندى فى مجال الموسيقى ، والرسائل والكتب التى ألفها بعد ذلك المهتمون بهذا العلم أن بعضهم قد استفاد من الآراء التى قال بها الكندى أثناء دراسته للموسيقى أو علم التأليف .

ولابد من الإشارة إلى أن الكندى سواء فى العديد من الآراء التى قال بها فى مجال الموسيقى ، أو فى تصنيفه لها داخل إطار الرياضيات ، إنما كان متأثرا بالسابقين بقدر ما تركت آراؤه أثرها فى اللاحقين . لقد كان متأثرا من بعض الزوايا والأبعاد ببعض آراء فيثاغورث وآراء أفلاطون فى محاورة الجمهورية ، وآراء أرسطو فى كتاب الشعر ، كما كان متأثرا بالتراث الذى نجده عند الهنود والفرس فى هذا المجال .

هذا عن الرياضيات حسب تصورها الرباعى عند الكندى ، أى العدد والهندسة والفلك والموسيقى . والرياضيات كما قلنا تعد علما من العلوم الفلسفية فى تصنيف الكندى للعلوم،

وقد كان هذا متوقعا نظرا لأن مفكرى العرب قد نظروا إلى الفلسفة على أساس أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها ، وذلك على العكس مما نراه الآن من نشأة علوم متميزة ومستقلة عن الفلسفة .

وكما كان الكندى مهتما بإدخال الرياضيات فى تصنيفه للعلوم ومبينا لنا الصلة بين كل علم رياضى منها والعلم الآخر ، فإنه كان مهتما أيضا بإدخال المنطق فى هذا التصنيف.

وإذا كان أرسطو – صاحب المنطق – قد ترك لنا ستة كتب تكون فى مجموعها ما نسميه بالأورجانون أى آله الفكر أو المنطق ، وهذه الكتب هى : المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان والجدل والسفسطة ، فإننا نجد أن الكندى فى دراسته لتصنيف العلوم يضيف إلى الكتب الستة كتاب الخطابة وكتاب الشعر . ولقد حاول الكندى وضع المصطلح العربى الذى يقابل اسم كل كتاب من الكتب المنطقية الستة لأرسطو ، وهذا يدلنا على المجهود الكبير الذى قام به الكندى فى مجال دراسته وتحليله للمصطلح الفلسفى .

وتوجد الكثر من الدراسات حول إلحاق كتاب الخطابة وكتاب الشعر ضمن الكتب المنطقية لأرسطو وذلك على النحو الذى وجدناه عند الكندى فى دراسته لتصنيف العلوم وإذا كان من المرجح أن العرب هم الذين أضافوا هذين الكتابين إلى كتب أرسطو المنطقية فقد يكون الكندى أول فلاسفة العرب والإسلام هو أول من فعل ذلك ، بحيث جرى على مذهبه الذين جاءوا بعده .

ومن الواضح أن الكندى قد أدخل فى تصنيفه للعلوم ، علوم الطبيعيات أو المحسوسات كما كان يسميها فى بعض كتبه .

ونود أن نشير إلى أن أرسطو فى مجال دراسته للطبيعة ، قد ذهب إلى أن الطبيعة إنما تبحث فى الكائنات التى تتركب من مادة وصورة ، أى تبحث فى الأجسام التى تتحرك وتنمو وتتكون وتفسد بذاتها ، سواء كات جمادا أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا ، بمعنى أن الموجودات الطبيعية إنما تنقسم إلى موجودات طبيعية غير حية كالجماد وموجودات طبيعية حية أى لها نفس ، وهى النباتات والحيوان والإنسان . وعلى الرغم من تأثر الكندى بأرسطو فى هذا المجال إلا أننا نلاحظ أن كتاب النفس عند أرسطو إذا كان جزءا من العلم الطبيعى ، لأن الطبيعة تشمل الموجودات التى لها نفس والموجودات التى ليس لها نفس ، بالإضافة إلى أن النفس عند

أرسطو لاتفارق الجسم ، فإن الكندى نجد لديه نوعا من تمييز الكتب النفسانية عن الكتب الطبيعية . وقد يكون سبب ذلك وجود مؤثرات دينية إسلامية عند الكندى فى هذا المجال ، بمعنى أن النفس إذا كانت موجودة فى الجسم ، إلا أنها يمكن النظر إليها على أنها قد تكون قائمة بذاتها ومفارقة للجسم ومتميزة عنه تميزا تاما .

وإذا كانت الطبيعيات أو المحسوسات عند الكندى - كما سبق أن أشرنا - تنقسم إلى الأجسام المركبة من المادة والصورة وإلى الأجسام التى لها نفس ، فإننا نجد الكندى فى تصنيفه للعلوم ومتابعته من جانبه لأرسطو ، يجعل الأجسام المركبة من المادة والصورة تتضمن المجالات السبعة التى بحث فيها أرسطو ، أى الكتب الطبيعية السبعة وهى : السماع الطبيعى ، والسماء ، والكون والفساد ، وأحداث الجو والأرض ، أى الآثار العلوية والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، ولابد أن نلاحظ أن النوع السادس منها ، أى النبات ، والنوع السابع ، أى الحيوان ، إنما لهما نفس ، ولكن نفسه أقل مرتبة من نفس الإنسان ، ولذلك نجد الكندى فى تقسيمه للطبيعيات إلى نوعين ، نوع منهما وهو الأجسام المركبة من مادة وصورة ، ونوع آخر - كما سبق أن أشرنا - هو المحسوسات التى لها نفس ، إنما يركز فى دراسته للنوع الثاني، أى المحسوسات على ما له نفس إنسانية أساسا .

والكندى يعد على صواب فى هذا التمييز طبقا لما كان شائعا عند أرسطو . نوضح ذلك بالقول بأن الأجسام المركبة من مادة وصورة يمكن أن يندرج تحتها النبات والحيوان رغم أنهما مركبان من مادة ونفس ، وذلك نظرا لأن لفظ النفس يوازى لفظ الصورة وذلك إذا تكلمنا عن الموجودات الطبيعية الحية ، وعلى هذا يكون كل موجود طبيعى غير حى ، مركبا من مادة وصورة ، وكل موجود طبيعى حى مركبا من مادة ونفس .

هذا هو ما نجده عند فيلسوفنا الكندى فى مجال دراسته للطبيعيات كعلم من العلوم الفلسفية ، ومن الواضح أنه فى تصنيفه للعلوم الفلسفية ، وحين يتحدث عن نوع منها ، وهى الطبيعيات إنما يقوم حديثه على التمييز بين موجودات طبيعية حية من جهة ، وموجودات طبيعية غير حية من جهة أخرى ، بالإضافة إلى أنه يعلى النفس الإنسانية على غيرها من النفوس كالنفس النباتية والنفس الحيوانية .

أما الميتافيزيقا أى ما بعد الطبيعة أو علم الربوبية كما كان يطلق عليه الكندى ، فإنها

تدخل فى تصنيف الكندى للعلوم الفلسفية . لقد كان متوقعا من الكندى إدراج الميتافيزيقا داخل إطار العلوم الفلسفية ، وذلك كنوع من التأثر من جانبه بأرسطو ، بالإضافة إلى أن الكندى إذا كان قد أدرج الرياضيات والطبيعيات داخل العلوم الفلسفية فى تصنيفه ، فبالتالى لابد من إدراج الميتافيزيقا ، إذ أننا لو نظرنا إلى موضوع كل علم من هذه العلوم الثلاثة ، أى الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا من جهة درجة ابتعاد موضوع كل منها عن المادة أو اقترابه منها ، استطعنا القول بأن الميتافيزيقا أو الالهيات تعد أعلى العلوم لأن موضوعها مجرد تماما من المادة ، إن على رأس الموضوعات التى تبحث فيها ، الله تعالى . والله ليس كمثله شيء ، فهو مجرد تماما عن المادة التى نجدها فى بقية الموجودات . ويلى الميتافيزيقا ، العلوم الرياضية لأنها تحاول تجريد الموجودات من علاقاتها الحسية والجسمية . فحينما يقول الرياضى إن هذه المنضدة مستطيلة ، فإن هذا الحكم يعد حكما رياضيا ، وإن كان لم يتخلص من المادة ، ومن هنا كانت الرياضيات عند الكندى ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ، أعلى من الطبيعيات ، ولكنها أدنى من الإلهيات أو الميتافيزيقا . أما الطبيعيات فإن موضوعها يعد ملتصقا تماما بالمادة ، فمن يبحث فى الطبيعة يهمه المادة التى يتكون منها هذا الموجود أو ذاك من الموجودات الطبيعية . (راجع شكل رقم ٢) .

بقى فى تصنيف العلوم الفلسفية عند الكندى ، الأخلاق والسياسة . وهما فى أقسام الفلسفة العملية . والواقع أن الكندى إذا كان لايذكر هذين العلمين فى حديثه عن تصنيف العلوم من خلال رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس ، ذكرا مفصلا ، إلا أننا نجده يذكرهما فى رسالة أخرى له وهى رسالة فى الجواهر الخمس . وهذا يعنى أن الكندى داخل تصنيفه للعلوم الفلسفية ، يذكر - كما لاحظنا - العلوم الفلسفية النظرية كالميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات ، والعلوم الفلسفية العملية كالأخلاق والسياسة .

وإذا كان الكندى - كما سبق أن أشرنا - يميز بين علوم فلسفية ، وعلوم دينية شرعية فإنه يمكننا القول بأن العلوم الدينية الشرعية تتعلق بالبحث فى أصول الدين والتوحيد والعقائد والرد على المخالفين . وكم كان الكندى - كفيلسوف إسلامى أولا وقبل كل شيء - حريصا على البحث فى هذه الموضوعات ، والتوفيق بينها وبين المتطلبات الفلسفية . إنه يتحدث عن العلوم الدينية الشرعية من خلال النظر إليها فى حد ذاتها ، بل إنه بحكم ثقافته

الفلسفية كأول فيلسوف إسلامى ، يتحدث عنها محاولا - كما قلنا - التوفيق بين الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية .

بل يمكن القول بأن الكندى من خلال توفيقه بين الدين والفلسفة ، يتعرض لتصنيف العلوم بطريقة غير مباشرة . إنه يميز بين نوعين من العلوم ، علوم الرسل التى تمثل الطريق الوهبى الإلهامى ، طريق الوحى ، وعلوم الفلاسفة التى تعتمد على الاكتساب والتحصيل والاجتهاد (راجع شكل رقم ٣) وفى نفس الوقت الذى نجد عنده تمييزا بين العلمين نجده من جهة أخرى يحاول التوفيق بينهما ، بمعنى أن علوم الفلاسفة قد تجىء مؤيدة لعلوم الأنبياء.

ولو رجعنا إلى تصنيفه العام للعلوم (شكل رقم ١) وجدناه دقيقا غاية الدقة . إنه يميز كما قلنا بين علوم فلسفية ، وعلوم دينية شرعية . ولو نظرنا داخل العلوم الفلسفية وجدنا علما من هذه العلوم وهو الميتافيزيقا أو علم الربوبية يبحث فى المجال الإلهى كالله تعالى وصفاته وعلاقته بالعالم ، ولو نظرنا إلى النوع الثانى من العلوم عند الكندى أى العلوم الدينية الشرعية ، وجدنا تلك العلوم طبقا لطبيعتها تبحث فى مجالات دينية شرعية ، ومن هذا كله يمكننا القول بأن نقطة الالتقاء بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية الشرعية عند الكندى ، إنما تتمثل فى علم من تلك العلوم الفلسفية وهو الميتافيزيقا أو الربوبية أو ما بعد الطبيعة .

تبين لنا من هذا كله كيف كان الكندى من خلال كتبه ورسائله مشيرا إلى موضوع تصنيف العلوم بطريقة مباشرة تارة ، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى . وكيف أنه كان دقيقا إلى حد كبير فى بيان الصلة بين العلوم الفلسفية من جهة والعلوم الدينية الشرعية من جهة أخرى . وإذا كان الكندى لم يبحث بطريقة تفصيلية فى موضوع تصنيف العلوم ولم يخصص رسالة كاملة - كما فعل الفارابى بعده - للبحث فى هذا الموضوع ، إلا أن ذلك كله لايقلل من أهمية الكندى فى مجال تصنيف العلوم ويكفى أن محاولته كانت من المحاولات الأولى والرائدة والتى نجدها تتردد بصورة أو بأخرى عند هذا المفكر أو ذاك من مفكرى الإسلام الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم .

ولننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن **الفارابى** (٩٥٠م) . لقد اهتم مفكرنا الفارابى اهتماما لاحد له بتصنيف العلوم . والدارس لتاريخ تصنيف العلوم عند المسلمين ، بل طوال

تاريخ الفكر كله حتى عصرنا الحديث لابد أن يضع للفارابى مكانة بارزة . صحيح أن الكندى قبله قد اهتم بهذا المجال عن طريق التخطيط العام لتصنيف العلوم ولكن محاول الفارابى تعد أعمق وأكثر ثراء من محاولة الكندى ، بل إن محاولة الكندى تكاد تتلاشى أمام الجهد العظيم الذى قام به الفارابى فى مجال تصنيف العلوم .

لقد اهتم الفارابى بهذا المجال فى أكثر من رسالة من رسائله وفى أكثر من كتاب من كتبه ومنها على سبيل المثال لاالحصر ، أعظم كتبه فى هذا المجال على وجه الإطلاق ، وهو إحصاء العلوم ، والذى كان عن طريقه معلما ورائدا فى هذا المجال لكل الذين اهتموا بعده بالبحث فى تصنيف العلوم ابتداء من إخوان الصفا والخوارزمى حتى نصل إلى طاش كبرى زاده ، وحاجى خليفة والتهانوى ، وصديق حسن خان ، بل عند الغربيين أيضا ، وكتابه «الحروف» ورسالته «التنبيه على سبيل السعادة» إلى آخر تلك الكتب والرسائل التى لايمكن الاستغناء عنها إذا أردنا أن نحلل محاولاته فى تصنيف العلوم من قريب أو من بعيد .

وأول ما نود أن نشير إليه أن الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين : علوم نظرية وهدفها معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، أى أن هدفها هو التعلم فقط وتتضمن هذه العلوم ، الرياضيات والطبيعيات ، وما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا ، وعلوم عملية أو ما يسميها بالفلسفة المدنية وغرضها معرفة الأشياء التى من شأنها أن تفعل . ويندرج تحت العلوم العملية علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وعلم السياسة أو الفلسفة السياسية .

نقول هذا فى البداية لأن التقسيم العام الذى يلجأ إليه الفارابى من خلال كتابه (انظر شكل ٤) أى التقسيم الذى أشرنا إليه منذ قليل ، إنما يعد الأساس الذى سار عليه الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم . إن الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم يبحث فى تفصيلات كل علم من العلوم ويبين لنا علاقة كل علم بالعلم الآخر . وهو إذا كان يذكر ثمانية أقسام للعلوم -كما سنري- فإن هذه الأقسام وما يتضمنه كل قسم منها مجموعة من العلوم العديدة ، تعد تطبيقا للتخطيط العام الذى سار عليه الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» ذلك التخطيط الذى يقوم على تقسيم العلوم إلى قسمين رئيسين ، قسم منها يمثل العلوم النظرية وقسم منها يمثل العلوم العملية .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا تأملنا فى الأقسام أو الأنواع الثمانية عند الفارابى (راجع شكل ٥) وهى علم اللسان ، وعلم المنطق ، والرياضيات ، والعلم الطبيعى ، والعلم الإلهى ، والعلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام ، ووضعنا فى اعتبارنا تقدم علم اللسان وعلم المنطق وكيف أنهما لايتعلقان بمجال معين دون مجال آخر ، بمعنى أن علم اللسان عند كل أمة يعد أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها ، وعلم المنطق وقوانينه تعد قوانين عامة كلية شاملة ، أقول إننا إذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا ، فإنه يتبقى لنا إذن ستة علوم ، وهذه العلوم الستة منها ما يعد نظريا ومنها ما يعد عمليا . والعلوم النظرية يمثلها العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية (رقم ٣ ، ٤ ، ٥ فى الشكل رقم ٥) والعلوم العملية ويمثلها العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام (رقم ٦ ، ٧ ، ٨ فى الشكل رقم ٥) ، ومن هنا لايوجد نوع من التعارض أو التناقض بين التقسيم العام للعلوم عند الفارابى إلى علوم نظرية وعلوم عملية (شكل رقم ٤) وبين التقسيم الذى ذكر فيه ثمانية أنواع للعلوم وذلك على النحو الذى نجده فى كتابه العظيم ، إحصاء العلوم (راجع شكل رقم ٥) .

وقبل أن نشير إشارة موجزة إلى هذه العلوم ، ونقف وقفة قصيرة عند كل منها ، نود أن نبين للقارئ أن التقسيم الذى سار عليه الفارابى يدلنا على اعتزازه بالمنطق اعتزازا كبيرا . وقد لانجد فيلسوفًا من فلاسفة العرب اهتم بالمنطق قدر اهتمام الفارابى ، أو على الأقل كان فلاسفة العرب الذين عاشوا بعد متأثرين بكتاباته فى مجال المنطق ومستفيدين منها إلى أقصى درجة . إن الفارابى ، المعلم الثانى ، فى تصنيفه للعلوم قد قدم المنطق على الرياضيات وذلك على العكس مما وجدناه عند الكندى والذى يجعل الرياضيات سابقة على المنطق .

يخصص الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم فصلا كاملا للحديث عن علوم اللسان وهى اللغة والنحو والصرف والشعر والكتابة والقراءة . ويذهب إلى أن علم اللسان عند كل أمة إنما يعد أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها ، بل إن علم اللسان لايمكن الاستغناء عنه فى دراسة مبادئ المنطق وأصوله . وعلى هذا النحو نجده يتحدث عن كل فروع علم اللسان قبل دراسته للمنطق .

ونجد الفارابى يدرس بعد ذلك علم المنطق مقدما إياه - كما أشرنا منذ قليل - على

سائر العلوم النظرية والعلوم العملية . إن المنطق يعطينا جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ولابد من مراعاة قوانين المنطق حتى نعصم أذهاننا من الوقوع فى الأحكام الخاطئة . إن المنطق عند الفارابى يعد رئيس العلوم ومن هنا كان من الضرورى الالتزام بأحكامه وقوانينه . كما كان الفارابى حريصا على بيان وجوه التشابه والاختلاف بين المنطق من جهة والنحو من جهة أخرى وأنواع القضايا التى نجدها فى المنطق كالقضايا البرهانية وهى تعد فى أعلى مرتبة لأن البرهان هو أسمى صور اليقين ، والقضايا الجدلية ، والقضايا السوفسطائية التى تسعى إلى المغالطة ، والقضايا الخطابية ، والقضايا الشعرية . ومن الواضح أن الفارابى قد أضاف الخطابة والشعر إلى أقسام المنطق وذلك على النحو الذى وجدنا عند الكندى فى تصنيفه للعلوم .

وإذا كان الفارابى قد بحث فى علوم اللسان وعلوم المنطق ، فإننا نجده بعد ذلك يبحث بحثا دقيقا فى علوم الرياضيات أى علوم التعاليم كما كانت تسمى عند مفكرى العرب بوجه عام . لقد بحث فى علم العدد (الحساب) وعلم الهندسة وعلم المناظر أى البصريات ، وعلم النجوم أى الفلك . وهو يقسم هذا العلم إلى نوعين ، علم أحكام النجوم وهو أقرب إلى التنجيم وعلم النجوم التعليمى أى علم الفلك ، وهو العلم بمعناه الدقيق (راجع الشكل التوضيحى رقم ٦) ثم يبحث فى علم الموسيقى ، سواء تمثلت فى علم الموسيقى العملية والتى تتمثل فى الألحان محسوسة فى الآلات ، أو تمثلت فى علم الموسيقى النظرية التى تعد أقرب إلى الأسس النظرية للموسيقى العملية . كما نجد الفارابى يبحث فى علم الأثقال والذى يدرس الموازين وآلات رفع ونقل الأشياء الثقيلة . وفى آخر دراسته للعلوم الرياضية نجده باحثا فى علم الحيل أى علم الميكانيكا التطبيقية .

أما بالنسبة للعلوم الطبيعية وهو النوع الرابع من العلوم فى تقسيم الفارابى ، فإننانجده يذكر أنواع تلك العلوم والمجالات التى يبحث فيها كل علم من تلك العلوم . والفارابى فى ذكره لأنواع تلك العلوم والمجالات التى يبحث فيها كل علم من تلك العلوم إنما كان متأثرا بأرسطو إلى حد كبير .

وكما حدد لنا الفارابى أقسام وأنواع العلوم الطبيعية ، نجده يتحدث عن ميدان البحث فى العلم الإلهى ويبين لنا أن العلم الإلهى إنما يهتم فى مجال من مجالاته الرئيسية بالبرهنة

على وجود محرك ولايتحرك ، أى الله تعالى . ولايخفى علينا أن الفارابى فى حديثه عن الموضوعات التى يبحث فيها العلم الإلهى ، إنما كان مضيفا إلى دراسته الفلسفية ، ثقافته الدينية الإسلامية ، لأنه يعد فيلسوفا من فلاسفة الإسلام أولا وقبل كل شيء .

أما بالنسبة للعلم المدنى بنوعيه أى علم الأخلاق وعلم السياسة ، علم الفقه وعلم الكلام، فإننا نجد الفارابى يبين لنا موضوع كل علم من هذه العلوم ويكشف عن أهمية كل مجال من المجالات التى تبحث فيها هذه العلوم .

إن علم الأخلاق وهو الذى يعد جزءا أو قسما من العلم المدنى يهتم بتعريف السعادة وإحصاء الأفعال والسير والأخلاق وتمييز الفاضل منها وغير الفاضل .

وعلم السياسة يهتم بجوانب كثيرة منها بيان الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى المدن والدول لكى تكون دولا فاضلة وبحيث تستمر فى البقاء ، كما يبين الفرق بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة .

أما علم الفقه فإنه فيما يقول الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم - العلم الذى بواسطته تكون لدى الإنسان القدرة على استنباط تقدير شيء مما لايصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، بمعنى أن الفقيه يقوم باستنباط أحكام غير مصرح بها فى الشريعة تصريحا تفصيليا شاملا ، من أشياء أو مبادئ عامة موجودة فى الشريعة . وإذا كانت كل ملة - فيما يرى الفارابى - تحتوى على معتقدات من جهة وأعمال من جهة أخرى ، فإن علم الفقه إذن يعد جزئين : جزءا فى الآراء ، وجزءا فى الأفعال أى نجد فيه جانبا يعد أقرب ما يكون إلى الجانب النظرى (الآراء) ، وجانبا آخر يعد أقرب ما يكون إلى الجانب العملى (الأفعال) .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الفارابى يدخل فى تصنيفه للعلوم ، علم الكلام ، فإننا نجده فى آخر كتابه «إحصاء العلوم» حريصا على بيان موضوع هذا العلم الذى يعتبره فى جملة العلوم العملية لا النظرية . إنه يعرف هذا العلم قائلا : إنه ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء (أى التأييد والدفاع) والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل (أى الرد على المعاندين والمخالفين) .

كما نجد الفارابى يفرق بين موضوع علم الفقه وموضع علم الكلام وذلك بعد أن بين لنا أن الفقه من العلوم العملية ، وأن علم الكلام أيضا من العلوم العملية نظرا لأن المقصود منه ليس مجرد حصول رأى أو اعتقاد يقينى ، بل حصول صحة رأى لأجل عمل .

إن الفارابى فى مجال تفرقته بين الفقيه والمتكلم ، يبين لنا أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الشريعة كأشياء مسلمة ويجعلها أصولا ويستنبط منها الأشياء اللازمة عنها ، أما المتكلم فإنه يقوم بالدفاع عن الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا ، ولكن دون أن يستنبط عنها أشياء أخرى . وكم نجد عند الفارابى فى حديثه عن علم الكلام بيانا للطرق العديدة التى يسلكها هذا المتكلم أو ذاك فى الدفاع عن العقيدة الدينية .

والواقع أن الفارابى سواء فى حديثه عن علم الكلام ، أو فى دراسته للعلوم الأخرى التى تدخل فى تصنيفه ، والعلاقة بين كل علم والعلوم الأخرى ، إنما كان هذا كله من جانبه معبرا عن ثقافته العميقة غاية العمق ودقة نظرته . لقد كان حريصا على دراسة أبعاد ومجالات كل علم من العلوم والأسس التى تستند إليها تلك العلوم ، والإطلاع على آراء الباحثين فى هذه العلوم ، وذلك قبل أن يقدم لنا هذا التصنيف الممتاز . إنه لا يكتفى فى حديثه عن أى من العلوم بوجهة نظر واحدة ، بل نراه يعرض لنا الآراء العديدة حول موضوع كل علم والمجالات التى يبحث فيها ، ومن هنا فقد جاء تصنيفه معبرا عن ثقافة غزيرة ، معبرا عن ثمرة اطلاعه على التراث الإسلامى ، وما أعظمه من تراث ، وعلى التراث الأجنبى أيضا وعلى وجه الخصوص التراث اليونانى الأرسطى .

من أجل هذا كله نجد ثناء لا حد له سواء من جانب الباحثين العرب والمسلمين ، أو من جانب الباحثين الغربيين وما أكثرهم ، على هذا العمل العظيم الذى يعد إلى حد كبير فريدا فى بابه وموضوعه ، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن المفكرين والفلاسفة الذين اهتموا بتصنيف العلوم بعد الفارابى ، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، إنما كانوا متأثرين به فى قليل أو فى كثير إذ أنه - كما تبين لنا - قد وضع نظاما دقيقا للتمييز بين كل علم والآخر من جهة ، ومحاولة بيان الخصائص المشتركة التى تجمع مجموعة من العلوم فى إطار واحد من جهة أخرى ، بالإضافة إلى تفرقته بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، وتعرضه للبحث فى علوم تعد وليدة أو معبرة عن الحضارة العربية الإسلامية لعلم الفقه وعلم الكلام .

إننا إذا رجعنا إلى صاعد الأندلس فى كتابه «طبقات الأمم» وابن أبى أصيبعة فى كتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» وابن طملوس فى كتابه «المدخل لصناعة المنطق» وجدنا عند هؤلاء ثناء من جهة على كتاب إحصاء العلوم للفارابى ، وتأثرا واضحا من جهة أخرى . هذا بالإضافة - كما سنرى - إلى مجموعة كبيرة من المفكرين والفلاسفة .

بل لعل الأهمية الكبيرة لهذا الكتاب من جهة الموضوع الذى يبحث فيه ، وهو موضوع إحصاء العلوم ، قد ظهرت فى اختلاف الباحثين حول طبيعة هذا الكتاب وهل يعد من قبيل الموسوعات أى دوائر المعارف ، أم يعد نوعا من إحصاء العلوم المعروفة فى عصره وبيان طبيعة وموضع كل علم منها . وبدون الدخول فى تفصيلات هذا الخلاف فإننا نقول من جانبنا ، إن كتاب إحصاء العلوم للفارابى ، والذى يعد كما قلنا تطبيقا لنظريته فى تقسيم العلوم والتى كشف عنها فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» إذا كان من الصعب اعتباره من قبيل الموسوعات ، إلا أن هذا لا يقلل من أهمية الكتاب . وقد كشف الفارابى فى مقدمة كتابه الغرض الذى من أجله قام بتأليف هذا الكتاب . إنه يبين لنا أن القصد من هذا الكتاب ، أن نحصى العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له منها أجزاء .

أما عن أثر محاولة الفارابى فى مجال تصنيف العلوم وخاصة من خلال كتابه المشهور «إحصاء العلوم» على مفكرى العالم الغربى وخاصة فى العصور الوسطى فقد كان أثرا واضحا كما يذهب إلى ذلك كثير من المهتمين بفكر وفلسفة الغرب وخاصة فى العصور الوسطى . وكم حاول عديد من المؤلفين والباحثين إثبات أثر الفارابى من خلال كتابه إحصاء العلوم على المستشرق الأسبانى جنديسالينوس فى كتابه «تقسيم الفلسفة» وأثره على روجربيكون فى القرن الثالث عشر الميلادى . وقد استمر هذا الأثر ، وهذا الاهتمام حتى عصرنا الحالى . وليس أدل على أهمية الكتاب من وجود أكثر من ترجمة إلى اللغات الأخرى منها اللاتينية ومنها الأسبانية .

قلنا إن الجهد الكبير الذى قام به الفارابى فى مجال تصنيف العلوم - سواء من حيث الإطار العام والنظرى من خلال كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» أو حيث التطبيق العملى التفصيلى من خلال كتابه «إحصاء العلوم» كان له أثره الكبير على مجموعة من المفكرين

والباحثين طوال تاريخ الفكر ، بحيث نجد أن اسم الفارابى يتردد بلا انقطاع ومن أسباب ذلك ، هذا الجهد الكبير من جانبه فى مجال تصنيف العلوم .

والواقع أننا نجد مساهمة كبيرة من جانب العرب فى مجال تصنيف العلوم . لقد قدموا للإسلام والعروبة خدمات فكرية كبرى ووضعوا بصماتهم البارزة والواضحة على تاريخ الفكر الإنسانى ، وكانوا معبرين من خلال اهتمامهم بتصنيف العلوم عن عقلياتهم العلمية الدقيقة ومبينين لنا أيضا أن الحضارة الإسلامية إنما تستند فى جانب من جوانبها على العلوم بمختلف فروعها ومجالاتها ، والدليل على ذلك حرصهم على الحديث عن أهمية كل علم من العلوم سواء كان علما بشريا أو كان علما إلهيا ، وكشفهم عن منفعة كل علم من هذه العلوم سواء ما كان منه نظريا أو كان علما عمليا .

وإذا لم يكن بالإمكان أن نتحدث على وجه التفصيل والتحليل عن إسهامات كل مفكر على حدة فى مجال تصنيف العلوم ، فإننا نكتفى بالإشارة إلى مجرد نماذج من هؤلاء المفكرين والباحثين وأبرز المؤلفات التى كانوا من خلالها حريصين على المشاركة فى هذا المجال من جانبهم .

لقد اهتم **إخوان الصفا** وهم أقرب إلى الجماعة الفلسفية والتى ظهرت فى منتصف القرن الرابع الهجرى على وجه التقريب أى القرن العاشر الميلادى بالبحث فى جميع العلوم التى كانت فى عصرهم تدخل فى إطار الفلسفة . وقد اطلع إخوان الصفا على العديد من الثقافات سواء كانت ثقافات دينية أو كانت ثقافات فلسفية أجنبية ، كما استفادوا من فلسفة الفارابى ، ومن منهجه فى تصنيف العلوم ، وذلك بالإضافة بطبيعة الحال إلى استفادتهم من التراث الفلسفى اليونانى وخاصة الفلسفة الأرسطية . وقد ترك لنا إخوان الصفا إحدى وخمسين رسالة تضاف إليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى ، وتنسب هذه الرسالة إلى الحكيم المجريطى ، وتعد هذه الرسالة تاجا لكل الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا .

والمطلع على هذه الرسائل يجد أن مؤلفيها يقسمون رسائلهم إلى أربعة أقسام كبرى هي: الرياضية والطبيعية والنفسانية والإلهية . أما عن ترتيب علومهم الفلسفية فإنها على النحو التالى : العلوم الرياضية وتعد أولها ، والمنطقيات وتعد الثانية من حيث الترتيب

والقسم الثالث من العلوم ، يمثله علوم الطبيعيات . أما القسم الرابع فإنه يتمثل فى الإلهيات. وقد اهتموا اهتماما كبيرا فى دراستهم لتصنيف العلوم ، بالعلوم الرياضية والعلوم الفلكية وتحدثوا باستفاضة على سبيل المثال عن أقسام علم النجوم وذكروا لنا الكثير من التفصيلات التى لا نجدها عند الفارابى (راجع شكل رقم ٧) .

ونود قبل أن ننتقل إلى الحديث عن الخوارزمى ، أن نقف وقفة قصيرة عند محاولة ابن النديم والذى توفى حسب بعض الآراء عام ٣٥٨هـ = ٩٩٥م .

لقد ترك لنا ابن النديم كتابا هاما وهو كتاب «الفهرست» . وقد قسم كتابه إلى مجموعة من المقالات ، يندرج تحت كل مقالة مجموع من الفنون . وإذا تأملنا فى هذه المقالات وما يندرج تحتها من فنون استطعنا القول بأن محاولة ابن النديم وإن كانت لاتدخل مباشرة فى مجال تصنيف العلوم وذلك على المستوى العلمى الأكاديمى الذى وجدناه عند الفارابى على سبيل المثال ، إلا أنه ليس بالإمكان إهمال الحديث عن محاولة تصنيف العلوم وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ما يندرج تحت كل مقالة من المقالات والتى تكون كتابه ، من الحديث حديثا دقيقا إلى حد كبير عن أنواع من العلوم والفنون .

إذ على سبيل المثال يتحدث فى مقالته الأولى عن وصف لغات الأمم من العرب والعجم وعن أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها . كما نجده فى المقالة الثانية والتى تضمنت ثلاثة فنون ، يبحث فى ابتداء النحو وأخبار النحويين وفصحاء العرب . وحين ينتقل إلى المقالة الثالثة نجده يخصصها للحديث عن أخبار الرواة وأصحاب السير وأسماء كتبهم وأخبار الملوك وأسماء كتبهم وأخبار المغنين ... إلخ كما نجده فى المقالة الرابعة يدرس طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين ، وشعراء المحدثين .

والواقع أن حديث ابن النديم فى كتابه «الفهرست» عن الموضوعات التى تعرض للبحث فيها ، يكشف عن ثقافته الشاملة الواسعة . إنه بالإضافة إلى ما ذكرنا عن مقالاته الأربعة ، نجده يبحث فى المقالات الأخرى عن علم الكلام وأخبار الفرق الإسلامية وأخبار الفلاسفة ، ويميز بين كل علم والعلم الآخر من العلوم التى بحثوا فيها . كما يبحث فى المذاهب والاعتقادات القديمة وأيضا أخبار الكيميائيين وغيرهم من العلماء . وهو فى تمييزه بين علم وعلم آخر ، إنما يدلنا على محاولة من جانبه للعناية بتصنيفات العلوم وأقسامها المختلفة .

وإذا انتقلنا من ابن النديم إلى **الخوارزمى** (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف) وجدنا من جانبه محاولة جادة ودقيقة لتصنيف العلوم. لقد وضع لنا كتابه الرئيسى فى هذا المجال، وهو كتاب «مفاتيح العلوم». إن الخوارزمى الذى توفى عام ٣٨٧هـ - ٩٩٧م إذا كان قد تأثر ببعض محاولات السابقين عليه فى تصنيف العلوم، إلا أنه لم يكن مجرد تابع لهم، ومن هنا كانت محاولته جديدة من بعض جوانبها وتدلنا على أن المسلمين قد اهتموا اهتماما لا حد له بهذا المجال، مجال تصنيف العلوم. إن محاولاتهم فى هذا المجال كانت ثرية ثراء لا حد له وعميقة غاية العمق، وليس أدل على ثرائها وعمقها من أننا نجد أن أساس التصنيف عند مفكر من مفكرى الإسلام قد يختلف بصورة أو بأخرى سواء من حيث المنهج أو من حيث الموضوع منه عند مفكر آخر.

إننا إذا رجعنا إلى الكتاب الهام فى مجال تصنيف العلوم عند الخوارزمى، أى كتاب «مفاتيح العلوم» وجدنا الخوارزمى يلجأ إلى أساس للتصنيف يعد مخالفا للأساس الذى وجدناه عند الكندى، وعند الفارابى أيضا، بالإضافة إلى أن الخوارزمى فى تصنيفه للعلوم، إنما يضيف إلى مجموعة العلوم الفلسفية، علم الطب وعلم الكيمياء.

لقد قسم الخوارزمى العلوم إلى قسمين كبيرين وحدد كل العلوم التى تدخل تحت كل قسم من القسمين. قسم أول هو العلوم الشرعية وما يتصل بها، وقسم ثان هو العلوم الفلسفية. وقد أدرج تحت العلوم الشرعية وما يتصل بها، علم الفقه، وعلم الكلام، والنحو والكتابة، والشعر، والعروض، والأخبار، أما العلوم الفلسفية، أى العلوم التى جاءت من اليونان وغيرها من الأمم، فإنها تتمثل - فيما يرى الخوارزمى - فى الفلسفة والمنطق، والطب، والحساب (علم العدد)، والهندسة، والفلك (علم النجوم)، والموسيقا، والحيل، والكيمياء (راجع شكل رقم ٨).

ويحلل الخوارزمى تحليلا دقيقا موضوع كل علم من العلوم الشرعية وما يتصل بها، وموضوع كل علم من العلوم التى وصلت إلينا من بلاد اليونان وغيرها من الأمم. إنه على سبيل المثال حين يتحدث فى أول كتابه عن أصول الفقه يقول إن أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة: كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله الله ﷺ وإجماع الأمة. والمختلف فيها ثلاثة: القياس، والاستحسان، والاستصلاح. فأما كتاب الله سبحانه فإنه سبيل الفقيه أن يعرف

تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والإباحة والحظر ... إلى غير ذلك مما نجده فى التفاسير وكتب أصول الدين . وأما سنة الرسول ﷺ فإنها تتمثل فى القول والفعل والإقرار . والإجماع هو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار واتفاق العلماء فى كل عصر دون غيرهم من العامة . وأما القياس فقد قال به جمهور العلماء غير داود بن على الأصفهانى ومن تبعه . والاستحسان هو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه ولذلك سموا أصحاب الرأى . والاستصلاح هو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابه .

وهكذا نجد الخوارزمى يحلل تحليلا علم الفقه كأحد العلوم الشرعية ويمضى بعد ذلك فى تحليل بقية العلوم الشرعية وما يتصل بها . وإذا كان الخوارزمى مهتما بتحليل كل العلوم الشرعية وما يتصل بها من علوم عربية ، فإنه يدرس أيضا بدقة العلوم التى وصلت عن اليونانيين وغيرهم من الأمم . ومن الواضح أن الخوارزمى فى تصنيفه الدقيق للعلوم إنما كان على اطلاع واسع على الثقافات الإسلامية وغيرها من ثقافات جاءت من أمم أخرى . وهذا كله قد جعل محاولته فى مجال تصنيف العلوم من المحاولات الرائدة والهامة والتى لايمكن تجاوزها إذا أردنا أن نتحدث عن تاريخ التصنيف عند العرب .

وإذا كنا قد وجدنا عند المفكرين السابقين اهتماما لا حد له بالبحث فى تصنيف العلوم ، فإننا نجد ذلك الاهتمام أيضا من جانب الفيلسوف الكبير **ابن سينا** (٣٧٠هـ = ٤٢٨م) لقد ترك لنا هذا الفيلسوف العملاق أكثر من كتاب ورسالة تبحث فى مجال تصنيف العلوم سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، من بينها كتاب «الشفاء» وكتابه «النجاة» ورسالته «فى أقسام العلوم العقلية» وهذه الرسالة قد خصصها ابن سينا أساسا للبحث فى تصنيف العلوم . وكتابه الإشارات والتنبيه والذى تحدث فى جزء كبير منه عن التصوف كعلم من العلوم .

وابن سينا يعد فى تصنيفه للعلوم متأثرا بالتراث اليونانى ، وبالفارابى ، بالإضافة إلى تأثره بثقافته الدينية الإسلامية ، إذ أنه يعد فيلسوفا من فلاسفة الإسلام أولا وقبل كل شيء. وكم يحدثنا ابن سينا أثناء دراسته للعم الإلهى (الميتافيزيقا) عن جوانب دينية لم يبحث فيها أرسطو ، كحديثه عن كيفية نزول الوحى والمعجزات ... إلخ .

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين كبيرين : الحكمة النظرية ويرى أن غايتها هى الحق ، وهى أشياء ليست موجودة باختيارنا ، والحكمة العملية وغايتها هى الخير وهى موجودة

باختيارنا . ثم يشرع بعد ذلك فى بيان أقسام الحكمة النظرية والحكمة العملية . فأقسام الحكمة النظرية هى العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى ، وهى مرتبة من الأدنى إلى الأعلى طبقا لدرجة اتصال أو انفصال موضوع كل علم عن المادة فكلما كان موضوع العلم مجردا عن المادة كان أعلى من غيره من العلوم ، ثم يذكر أقسام كل علم من هذه العلوم الثلاثة :فأقسام العلم الطبيعى تتمثل فى الأمور العامة لجميع الطبقات ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثار العلوية ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، والنفس (راجع الشكل التوضيحى رقم ٩) وهو أثناء دراسته للأشياء المركبة من مادة وصورة أو من مادة ونفس يعطينا الكثير من التفصيلات التى تتعلق ببيان أصناف هذه المركبات والفرق بين كل منها والآخر (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٠) .

ويلاحظ أن ابن سينا سواء فى دراسته للعلم الطبيعى أو غيره من العلوم النظرية ، يذكر لنا الأقسام الفرعية لكل علم من هذه العلوم . وهو يرى أن الأقسام الفرعية للعلوم الطبيعية تتمثل فى مجموعة من العلوم من بينها الطب والكيميا .... إلخ .

أما العلم الرياضى فإن أقسامه الأصلية تتمثل فى علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى . ويتفرع عن كل علم من هذه العلوم مجموعة من الفروع ، فمن فروع الهندسة مثلا ، علم المساحة ، وعلم الأوزان والموازين ومن فروع الهيئة ، عمل التقاويم ، ومن فروع الموسيقى ، اتخاذ الآلات العجيبة والغريبة مثل الأرغل وما أشبهه .

والعلم الإلهى والذى يعد أعلى العلوم النظرية يبحث فى الأمور العامة للموجودات بما هى موجودات ، أى الموجودات فى حد ذاتها ، كما ينظر فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وتفرده ، وإثبات الملائكة ، وبيان أوجه ارتباط العالم كله سمائه وأرضه وأن الله تعالى قد جعل العالم فى أحسن صورة ممكنة ، وكيف أن الخير هو الذى يسود العالم . كما أن من فروع العلم الإلهى ، معرفة كيفية نزول الوحى ، والبحث فى المعجزات ، والبعث أو الخلود ، والسعادة الروحانية أو الجسمانية فى الآخرة .

أما بالنسبة للمنطق فيلاحظ أن ابن سينا يبحث فيه بعد دراسته لأقسام الحكمة النظرية. هذا عن الحكمة النظرية وأقسامها سواء كانت أقساما أصلية أو كانت أقساما فرعية . أما الحكمة العملية ، فيرى ابن سينا أنها تتمثل فى علم الأخلاق ، وفى تدبير الإنسان لمنزله ،

وفى السياسة ، بمعنى أنها تتعلق بشخص (الأخلاق) كما تتعلق بأكثر من شخص سواء فى المنزل (تدبير المنزل) ، أو فى المجتمع (السياسة) .

والواقع أن التصنيف الذى يقدمه لنا ابن سينا من خلال العديد من كتبه ورسائله ومن بينها على سبيل الخصوص ، رسالته فى أقسام العلوم العقلية ، إذا كان قد تأثر فى وضعه وترتيبه ، بمفكرين وفلاسفة سبقوه إلا أنه بدوره كان مؤثرا على بلورة محاولات العديد من المفكرين الذين جاءوا بعده سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة .

فإذا كان **الغزالى** على سبيل المثال (٥٠٥هـ = ١١١١م) قد اهتم بتصنيف العلوم من خلال كتب له كمعيار العلم ومقاصد الفلاسفة والمنقذ من الضلال ، فإنه يمكننا القول بأن الغزالى وخاصة فى كتابه مقاصد الفلاسفة وحين يبحث فى المنطقيات والطبيعيات والإلهيات إنما كان متأثرا بتصنيف العلوم على النحو الذى وجدناه عند ابن سينا ، وإن كان الغزالى قد ركز على التفرقة فى بعض جوانب بحثه فى مجال تصنيف العلوم ، بين علوم دينية وعلوم غير دينية .

كما يمكن القول بأن الفيلسوف العربى العملاق ، **ابن رشد** (٥٩٥هـ = ١١٩٨م) والذى اهتم بتصنيف العلوم سواء فى كتبه المؤلفة ، أو فى كتبه التى يشرح فيها كتب أرسطو وفلسفته ، ومن بينها كتابا الطبيعة والميتافيزيقا لأرسطو ، إنما نجد لديه نوعا من التأثر بابن سينا ذلك رغم الخلافات الجزئية بينهما فى مجال الفروع التى تتفرع عن كل علم من العلوم النظرية . ولكن الأساس على الأقل وخاصة فى مجال بيان كل من الفيلسوفين لأنواع الفلسفة النظرية وقسمتها الثلاثة ، يعد واحدا إلى حد كبير ، وخاصة أن كلا منهما إنما كان متأثرا بأرسطو بصورة مباشرة أو غير مباشرة (راجع شكل رقم ١١) .

قلنا إن العرب كانت لهم إسهاماتهم الإيجابية والبناءة فى مجال تصنيف العلوم لقد كان كل مؤلف أو مفكر من الذين اهتموا بهذا المجال حريصا على الاستفادة من السابقين عليه ثم مضيفا إليه ما يراه من جانبه ضروريا . ونقول باستمرار إن العرب حين بحثوا فى مجال تصنيف العلوم لم يكونوا مجرد تابعين للفكر اليونانى ، بل كانوا بالإضافة إلى تأثرهم به ، مضيفين جوانب عديدة تمثل المصدر الدينى الإسلامى والحضارة العربية الإسلامية . نجد هذا واضحا تماما فى رسالة تركها لنا شمس الدين إبراهيم السنجارى

الأكفانى (٧٤٩هـ = ١٣٤٨م) وتهتم بالحديث عن العديد من العلوم ، وبيان الصلة بين كل علم والآخر ، ونعنى بها رسالته : «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد» كما نجد ذلك واضحا أيضا عند المفكر **ابن خلدون** (٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) وذلك من خلال مقدمته الرائعة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . وكم كان ابن خلدون مستفيدا من الفارابى من جهة ، ومن الخوارزمى من جهة أخرى ، بالإضافة إلى آراء خاصة به تبين لنا أنه كان مطلعا اطلاعا واسعا على علوم الحضارة العربية الإسلامية. إنه فى تصنيفه للعلوم يحلل تحليلا دقيقا علم التاريخ وعلوم الحديث ، وعلوم القرآن ، والقراءات ، وعلم التوحيد أو الكلام والتصوف ، والفلسفة والمنطق ، وعلوم اللغة العربية والأدب العربى ، وأصول الفقه والعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وغيرها من علوم أدخلها فى إحصائه وتصنيفه للعلوم .

وما يقال عن شمس الدين السنجارى الأكفانى ، وابن خلدون ، يقال أيضا عن **طاش كبرى زاده** (٩٦٨هـ = ١٥٦٠م) الذى اهتم اهتماما بالغا بمجال تصنيف العلوم وذلك فى كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» ويكفى أننا نجد عنده فى هذا الكتاب ذكرا لأسماء أشهر المؤلفين والباحثين فى كل فرع من فروع العلوم التى تحدث عنها فى تصنيفه كما يقل عن **حاجى خليفة** (١٠٦٨هـ = ١٦٥٨م) من خلال كتابه المشهور «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» . صحيح إن هذا الكتاب الذى وضعه حاجى خليفة يركز طبقا لعنوانه على بيان أسماء الكتب سواء كانت مؤلفة باللغة العربية أو باللغة الفارسية أو باللغة التركية، ولكننا نجد أثناء دراسته هذه ، محاولة من جانبه تدخل فى مجال إحصاء أو تصنيف العلوم ، مما يجعل كتابه غاية فى الأهمية ولاغنى عنه للمهتمين بمجال تصنيف العلوم عند العرب .

وإذا كان هؤلاء الباحثون فى مجال تصنيف العلوم بما قدموا لنا من كتب ورسائل قد استفادوا من دراسات ومن مفكرين سبقوهم ، فإننا فى الواقع نجد حلقة البحث فى مجال تصنيف العلوم ، حلقة متصلة وغير مقطوعة . ودليلنا على ذلك أننا إذا رجعنا إلى العديد من الكتب عند مجموعة من الباحثين فى مجال تصنيف العلوم ، وجدنا عندهم اهتماما لاحد له بهذا المجال الحيوى الهام ، وأعنى به مجال تصنيف العلوم . وإذا كنا نجد من جانب **صديق حسن خان** (١٣٠٧هـ = ١٨٩٨م) فى كتابه الهام «أبجد العلوم» تأثرا بأمثال الأكفانى من خلال كتابه «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد» وبابن خلدون فى مقدمته المشهورة ،

وبطاشكبرى زاده فى كتابه «مفاتح السعادة ومصباح السيادة» ، فإننا نجد عند **التهانوى** (محمد على الفاروقي) والذى توفى فى القرن الثانى عشر الهجرى تأثرا من جانبه بالتصنيف الذى نجده عند ابن سينا من خلال العديد من كتبه وخاصة رسالته فى أقسام العلوم العقلية .

لقد بحث التهانوى بحثا مستفيضا وغاية فى الدقة والشمول والإحاطة فى مجال تصنيف العلوم وذلك فى كتابه المشهور «كشاف اصطلاحات الفنون» والذى يعد أقرب ما يكون إلى دائرة معارف لاغنى عنها للباحثين فى مجال تصنيف العلوم وبيان أنواعها وما يتفرع عنها ، من قريب أو من بعيد .

فلو رجعنا إلى كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون» وجدنا التهانوى يتحدث عن العلوم المدونة ويذكر موضوعاتها ويفرق لنا بين العلوم العربية وغير العربية ، والعلوم الشرعية وغير الشرعية والعلوم التى تعد إصلا والعلوم التى تعر فرعا (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٢).

كما نجده يميز بين العلوم المحمودة والعلوم المذمومة ويرى أن العلوم المحمودة منها ما يعد فرض عين ومنها ما يعد فرض كفاية . ويذكر لنا قول الرسول ﷺ : طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، ويعدد لنا أقوال المتكلمين والمفسرين والمحدثين والصوفية حول المقصود بالفريضة ، وأى علم يعد علما مفروضا ، كما يميز بين فرض العين الذى يتبلور أساسا حول العلوم الدينية الشرعية ، وفرض الكفاية الذى يتمثل فى مجموعة أخرى كالطب وعلم الحساب والمواريث .. إلخ . أما العلوم المذمومة فإن من بينها السحر ، وعلم النجوم الذى يحاول التعرف على الأحداث المستقبلة فى حياة الإنسان .

والواقع أن التهانوى فى تقسيمه الرئيسى للعلوم إنما يكشف لنا عن اطلاع واسع ونظرة عميقة . إنه لم يكن فى تصنيفه للعلوم مجرد متابع للتراث اليونانى ، بل كان مضيفا إلى هذا التراث دراسة دقيقة لعلوم اللغة العربية والعلوم الشرعية . إنه يرى أن العلوم تتمثل فى علوم اللغة العربية ، والعلوم الشرعية ، وعلم المنطق ، والحكمة أو الفلسفة النظرية والحكمة أو الفلسفية العملية . ويتحدث حديثا مستفيضا عن كل نوع من هذه الأنواع ، ويفرع عن كل منها مجموعة من الفروع . فعلم العربية هو المسمى بعلم الأدب وهو علم نتجنب به الخلل فى كلام العرب لفظا أو كتابة وتتمثل فى علوم اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية والخط وإنشاء النثر والمحاضرات والبديع . كما يميز داخل علم

العربية بين ما يعد أصولا وما يعد فروعا .

والعلوم الشرعية أو العلوم الدينية وهى العلوم المدونة التى تذكر فيها الأحكام الشرعية والاعتقادية وما يتعلق بها وتتمثل فى علم الكلام (علم أصول الدين) وعلم التفسير وعلم القراءة ، وعلم الإسناد وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم الفقه وعلم الفرائض وعلم السلوك وهو ما يسمى أحيانا بعلم الأخلاق لأن موضوعه أخلاق النفس ، وبعلم التصوف أيضا .

وعلم المنطق والذى تتشمل أصوله فى مجموعة من الأبواب تبحث فى التعريفات والتصديقات والقياس والبرهان والخطابة والجدل والسفسطة (المغالطة) وغيرها من أبواب أو مجالات .

والحكمة أو الفلسفة النظرية تتمثل فى الإلهيات (الميتافيزيقا) والرياضيات والطبيعيات. وكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة له أصول وفروع ، فمن أصول الإلهيات إثبات وجود الله تعالى وإثبات وجود الملائكة وبيان ارتباط العالم السفلى بالعالم العلوي. ومن فروعه بيان كيفية الوحى ، وكيفية وجود البعث أو الخلود .

ومن أصول الرياضيات علم العدد (الحساب) وعلم الهندسة وعلم الهيئة (الفلك) وعلم الموسيقى . ومن فروعها علم الجبر وعلم المساحة وعلم جر الأثقال وكيفية عمل تقاويم البلدان.

ومن أصول الطبيعيات ، علم السماء والعالم والآثار العلوية ، والموجودات الطبيعية غير الحية ، كالمعارف ، والموجودات الطبيعية الحية كالنبات والحيوان والإنسان ومن فروع الطبيعيات : علم الطب وعلم الكيمياء .... إلخ .

أما الحكمة أو الفلسفة العملية فتتمثل فى ثلاثة علوم هى الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل أى الحكمة المنزلية ، والسياسة وهى تختلف باختلاف النظر إلى الفرد فإذا نظرنا إلى الفرد فى حد ذاته أى من جهة سلوكه وتصرفاته فهذا هو علم الأخلاق ، وإذا نظرنا إليه داخل جماعة متشاركة فى المنزل فهذا هو علم تدبير المنزل ، وإذا نظرنا إليه فى المجتمع أو الدولة فهذا هو علم السياسة المدنية أو الحكمة السياسية ، أى علم السياسة .

والواقع أن التهانوى قد بذل جهدا ، وجهدا كبيرا فى تحليل وبيان موضوع كل علم من هذه العلوم وكان من الباحثين البارزين الذين وضعوا بصماتهم فى مجال تصنيف العلوم عند

العرب ولم يتوقف البحث فى مجال تصنيف العلوم عند هؤلاء الذين عرضنا لآرائهم ، بل إننا حتى الآن نجد عند العديد من الباحثين وخاصة من يهتمون بتاريخ الفلسفة ، وبتاريخ العلوم عند العرب ، اهتماما كبيرا من جانبهم بتقديم أكثر من تصنيف للعلوم وبدراسة التصنيفات التى يجدونها عند أجدادهم الأولين ، الذين أشرنا إليهم .

وهذا يدلنا على أن المفكر أو الفيلسوف الذى يهتم بمجال تصنيف العلوم إنما كانت تلزمه غزارة الاطلاع والثقافة الواسعة الشاملة فى مجالات عديدة لغوية وأدبية ودينية وفلسفية وذلك حتى يكون بإمكانه دراسة كل علم من العلوم أو أى فن من الفنون وبيان العلاقة بين كل علم أو فن وبقية العلوم والفنون الأخرى .

خاتمة :

الدراس للإسهامات التى قدمها العرب فى مجال تصنيف العلوم يتبين له أن العرب باهتمامهم بهذا المجال إنما يضعون فى اعتبارهم دوما أن الفكر لاينبغى أن يقتصر على مجال معين دون مجال آخر . وإذا كان العرب قد اهتموا اهتماما بالغا بالبحث فى مجال الإلهيات ، فإنه قد أضافوا إلى هذا المجال مجالات أخرى ، أهمها البحث فى تصنيف العلوم وهذا يدلنا على النظرة الشمولية والواسعة من جانب المسلمين وبالتالى فقد آن لنا أن نرد على كثير من المزاعم التى يرددها بعض الباحثين والتى تقوم على القول بأن المسلمين لم يهتموا أساسا بالبحث فى المجال الإلهى الميتافيزيقى .

كما يلاحظ أن فلاسفة العرب فى كل التصنيفات التى قدموها لنا ، قد آمنوا بضرورة الانفتاح على الثقافات الأخرى ، أى طلب الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها أى سواء كانت من بلاد العرب ، أو كانت من بلاد اليونان .

لقد رأينا أن تصنيفات أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وطاشكبرى زاده والتهانوى وغيرهم إنما تدلنا على الثقافة الواسعة عند هؤلاء ، كما تدلنا على غزارة الاطلاع سواء فى مجال الثقافة الدينية الإسلامية أو مجال الثقافات الأجنبية الأخرى ومن بينها الفلسفة اليونانية . بل إن محاولة ابن النديم فى كتابه «الفهرست» ، وإن كانت لاتدخل دخولا مباشرا فى مجال التصنيف الدقيق للعلوم ، إلا أنها على الأقل تكشف عن ثقافة وعن نوع من

الاهتمام من جانبه .

لم يكن العرب مجرد متابعين من جانبهم للثقافات الأجنبية التى سبقتهم ، ولعلنا قد رأينا أن التصنيفات التى قدمها لنا فريق من مفكرى وعلماء وفلاسفة الإسلام لم تقتصر على دراسة العلوم الأجنبية ، بل إن كل تصنيف إنما كان يقوم أساسا على النظرة الشمولية للفكر والثقافة والعلم .

لقد بدأ الاهتمام بتصنيف العلوم عندهم فى مرحلة مبكرة نسبيا ودليلنا على ذلك أن العلماء والفلاسفة الأول إنما قدموا لنا من جانبهم أكثر من تصنيف للعلوم ولهذا يعد من الصحيح إلى حد كبير القول بأن تاريخ تصنيف العلوم عند العرب يوازى تاريخ الفكر الفلسفى والعلمى عندهم وإلا كيف نفسر اهتمام الكندى بتصنيف العلوم ، والكندى أول فلاسفة العرب .

ومن الأمور التى تجانب الصواب تماما إرجاع تصنيفات العلوم عند العرب إلى تزودهم بالثقافات الأجنبية ، إذ أنهم من مفكرى الإسلام أولا قبل كل شيء ، ولهذا فلابد أن تبرز لديهم الثقافة الدينية الإسلامية . وغير مجد فى ملتى واعتقادى إذا أردنا كتابة تاريخ للتصنيف أن نتجاوز أو نهمل التصنيف الذى قدمه لنا مفكرو العرب لأننا نجد فيه أشياء متميزة وعناصر جديدة لانجدها عند السابقين عليهم . لقد وضع مفكرونا من العرب بصماتهم الواضحة والبارزة على تاريخ التصنيف وقدموا لنا الكثير من العناصر الدقيقة التى تعبر عن استقلال فكرهم وغزارة اطلاعهم . ومن أجل هذا كله استحقوا دخول هذا المجال ، مجال التصنيف للعلوم من أوسع الأبواب وأرحبها ومن واجبنا أن نفخر بهم فى كل زمان وفى كل مكان .

أهم المصادر والمراجع

الكندى : رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس - تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - القاهر ١٩٥٠م .

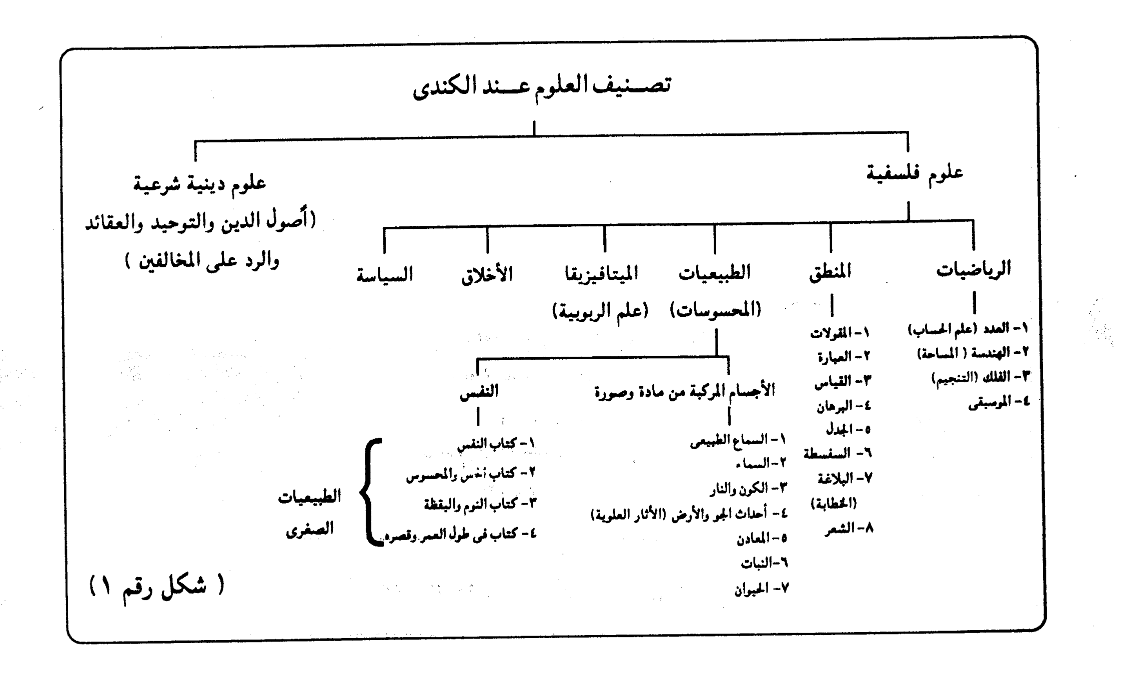
الفارابى : إحصاء العلوم - تحقيق د. عثمان أمين - القاهرة - ١٩٤٨م .

: التنبيه على السعادة .

: كتاب الحروف - تحقيق د. محسن مهدى - بيروت ١٩٧٠م .

: كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق - تحقيق د. محسن مهدى - بيروت ١٩٦٨م .
: آراء أهل المدينة الفاضلة - القاهرة ١٩٤٨م .
إخوان الصفا : الرسائل - طبعة بيروت ١٩٥٧م .
الخوارزمى : مفاتيح العلوم - القاهرة - ١٣٤٢هـ .
ابن سينا : الشفاء - تحقيق لجنة ابن سينا - القاهرة .
: النجاة - طبعة القاهرة .
: الإشارات والتنبيهات - طبعة القاهرة .
: رسالة فى أقسام العلوم العقلية - طبعة القاهرة ١٩٠٨م .
الغزالى : مقاصد الفلاسفة - طبعة القاهرة ١٩٣٦م .
: المنقذ من الضلال - طبعة القاهرة ١٩٥٥م .
: معيار العلم - طبعة القاهرة ١٩٦١م .
أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة - حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ .
ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو - تحقيق الأب موريس بويج - بيروت ١٩٥٢م .
: تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو - حيدر آباد الدكن ١٩٤٧م .
الأكفانى : (شمس الدين السنجاري) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد - القاهرة ١٣١٨هـ .
ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - القاهرة ١٩٦٠م .
طاشكبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - حيدر آباد الدكن ١٣٢٨هـ .
حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - استانبول ١٩٤٣م .
صديق حسن خان : أبجد العلوم - الهند ١٨٩٦م .
التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون - القاهرة ١٩٦٣م .
د. أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى - القاهرة ١٩٦٤م .
د. على عبد الواحد وافى : عبقريات ابن خلدون - المملكة العربية السعودية ١٩٨٤م .
د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة ١٩٨٤م .
: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القاهرة ١٩٧٢م .
د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - القاهرة ١٩٦٨م .
ابن النديم : الفهرست - القاهرة .
ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء - بيروت ١٩٥٧م .
القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة ١٣٢٦هـ .
ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم - بيروت ١٩١٢م .

ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق - مدريد ١٩١٦م .
الإيجى : المواقف - القاهرة .
أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة - القاهرة ١٩٤٢م .
فخر الدين الرازى : المباحث المشرقية - حيدر آباد الدكن ١٣٤٣هـ .
صدر الدين الشيرازى : الأسفار أربعة - طهران .
الأب جورج قنوانى : مؤلفات ابن سينا - القاهرة ١٩٥٠م .



تصـنيف العلوم عـند الكندى
علوم فلسفية
علوم دينية شرعية
(أصول الدين والتوحيد والعقائد
والرد على المخالفين)
الرياضيات
المنطق
الطبيعيات
(المحسوسات)
الميتافيزيقا
(علم الربوبية)
الأخلاق
السياسة
١- العدد (علم الحساب)
٢- الهندسة (المساحة)
٣- الفلك (التنجيم)
٤- الموسيقى
١- المقولات
٢- العبارة
٣- القياس
٤- البرهان
٥- الجدل
٦- السفسطة
٧- البلاغة
(الخطابة)
٨- الشعر
الأجسام المركبة من مادة وصورة
النفس
١- السماع الطبيعى
٢- السماء
٣- الكون والنار
٤- أحداث الجو والأرض (الآثار العلوية)
٥- المعادن
٦- النبات
٧- الحيوان
١- كتاب النفس
٢- كتاب الحس والمحسوس
٣- كتاب النوم واليقظة
٤- كتاب فى طول العمر وقصره
الطبيعيات
الصغرى

(شكل رقم ١)

أقسام الفلسفة النظرية ومراتبها عند الكندى

علم الربوبية (الإلهيات)
(لايتصل بالمادة إطلاقاً)
(أعلى العلوم)

العلم الرياضى
(قد يتصل بالهيولى أو المادة من
زاوية ما)
(أدنى من العلم الإلهى
وأعلى من العلم الطبيعى)

العلم الطبيعى
ما يقع عليه الحس
ويتصل بالهيولى اتصالاً تاماً
(أدنى من العلم الإلهى
والعلم الرياضى)

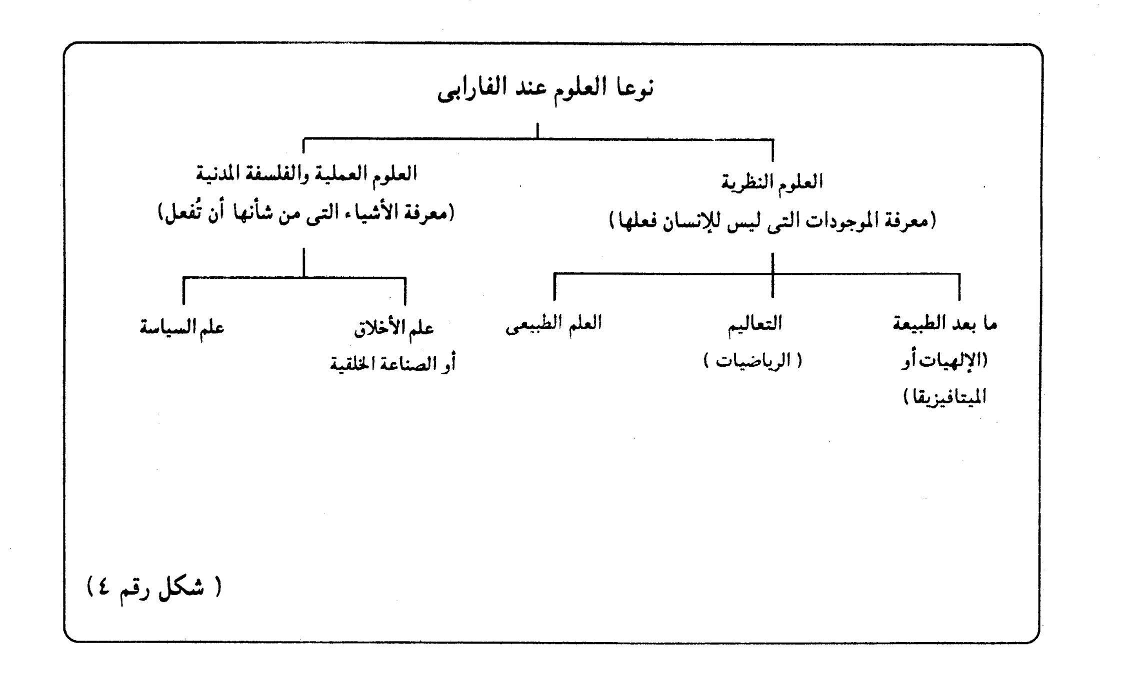
(شكل رقم ٢)

نوعا العلوم عند الكندى

علوم الرسل
(طريق وهبى إلهامى)
(تمثل العلوم الدينية الشرعية)

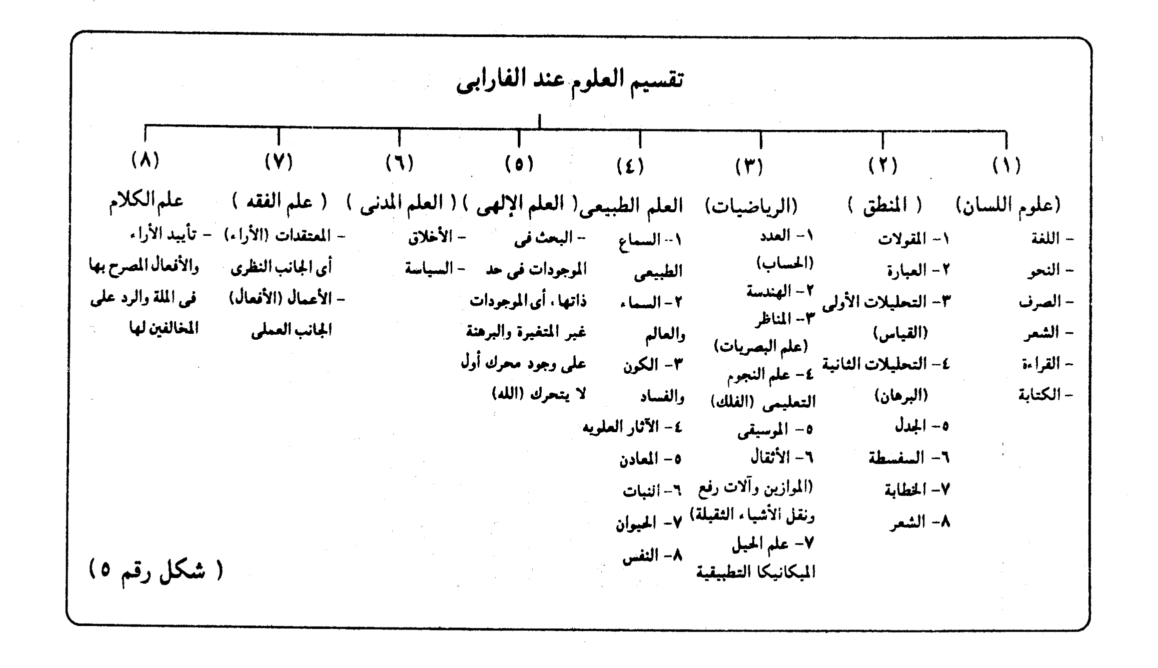
علوم الفلاسفة
(طريق يعتمد على الاكتساب
والتحصيل والاجتهاد)
(تمثل الميتافيزيقا كعلم فى
العلوم الفلسفية)

(شكل رقم ٣)



نوعا العلوم عند الفارابى
العلوم النظرية
(معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها)
العلوم العملية والفلسفة المدنية
(معرفة الأشياء التى من شأنها أن تُفعل)
ما بعد الطبيعة
(الإلهيات أو
الميتافيزيقا)
التعاليم
(الرياضيات)
العلم الطبيعى
علم الأخلاق
أو الصناعة الخلقية
علم السياسة

(شكل رقم ٤)


تقسيم العلوم عند الفارابى
(١) (علوم اللسان)
- اللغة
- النحو
- الصرف
- الشعر
- القراءة
- الكتابة
(٢) (المنطق)
١- المقولات
٢- العبارة
٣- التحليلات الأولى (القياس)
٤- التحليلات الثانية (البرهان)
٥- الجدل
٦- السفسطة
٧- الخطابة
٨- الشعر
(٣) (الرياضيات)
١- العدد (الحساب)
٢- الهندسة
٣- المناظر (علم البصريات)
٤- علم النجوم التعليمى (الفلك)
٥- الموسيقى
٦- الأثقال (الموازين وآلات رفع ونقل الأشياء الثقيلة)
٧- علم الحيل الميكانيكا التطبيقية
(٤) العلم الطبيعى
١- السماع الطبيعى
٢- السماء والعالم
٣- الكون والفساد
٤- الآثار العلويه
٥- المعادن
٦- النبات
٧- الحيوان
٨- النفس
(٥) (العلم الإلهى)
- البحث فى الموجودات فى حد ذاتها، أى الموجودات غير المتغيرة والبرهنة على وجود محرك أول لا يتحرك (الله)
(٦) (العلم المدنى)
- الأخلاق
- السياسة
(٧) (علم الفقه)
- المعتقدات (الأراء) أى الجانب النظرى
- الأعمال (الأفعال) الجانب العملى
(٨) علم الكلام
- تأييد الأراء والأفعال المصرح بها فى الملة والرد على المخالفين لها

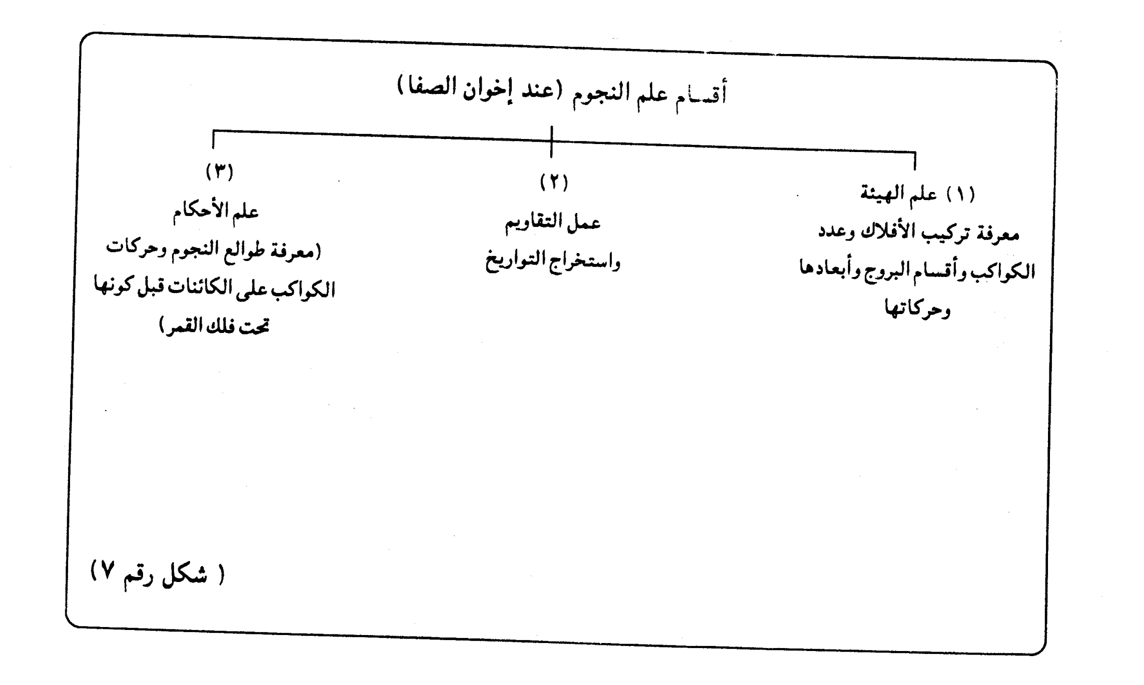
(شكل رقم ٥)

علم النجوم وأقسامه (فى رأى الفارابى)

علم أحكام النجوم
أى علم دلالات الكواكب
على ما سيحدث فى المستقبل
(يعد نوعاً من الفراسة وهو أقرب إلى التنجيم)

العلم التعليمى (علم الفلك)
- أشكال الأجرام السماوية وأوضاعها
- حركات الأجرام السماوية
- ما يحدث عن حركات الأجرام السماوية من ظواهر (الكسوف- الخسوف- اختلاف طول الليل والنهار من إقليم إلى إقليم آخر .. إلخ)

(شكل رقم ٦)


أقسام علم النجوم (عند إخوان الصفا)
(١) علم الهيئة
معرفة تركيب الأفلاك وعدد
الكواكب وأقسام البروج وأبعادها
وحركاتها
(٢)
عمل التقاويم
واستخراج التواريخ
(٣)
علم الأحكام
(معرفة طوالع النجوم وحركات
الكواكب على الكائنات قبل كونها
تحت فلك القمر)

(شكل رقم ٧)

أقسام العلوم عند الخوارزمى

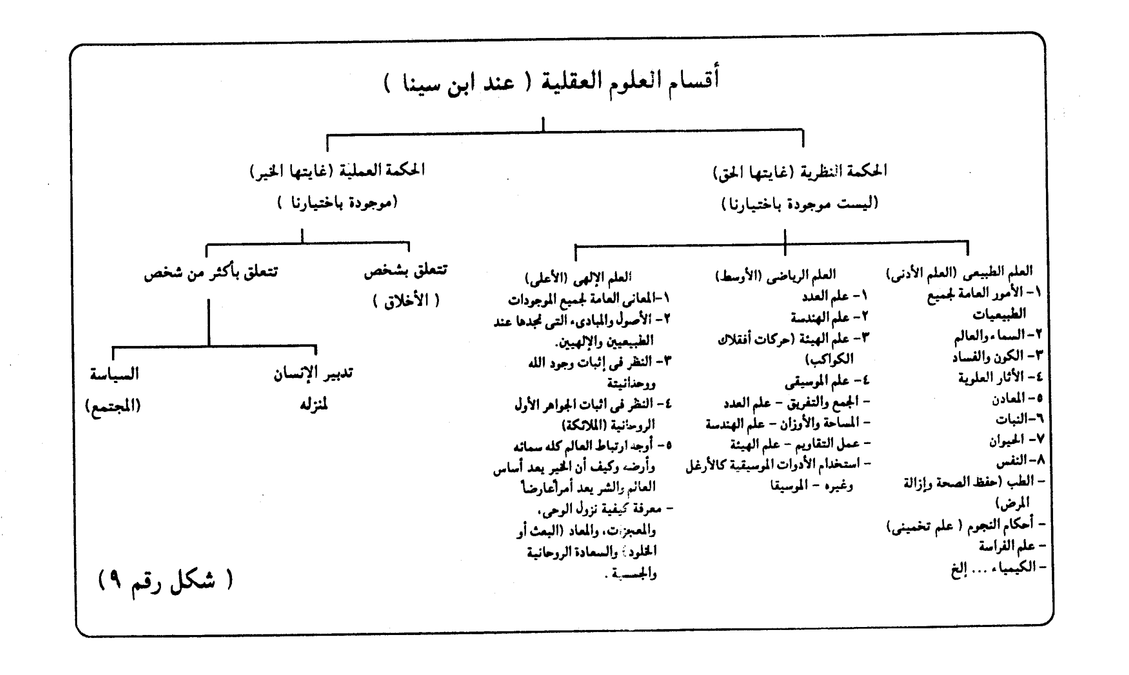
العلوم الشرعية وما يتصل بها

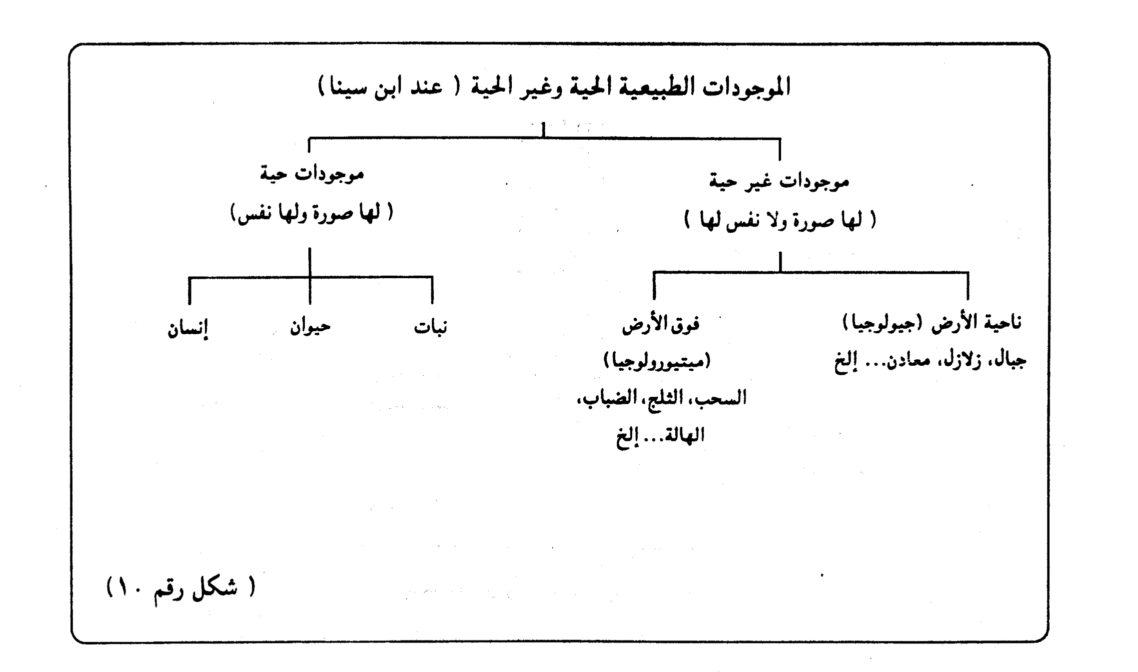
- الفقه (أصول الفقه ، الطهارة ، الصلاة، الصوم ، الزكاة، الحج... إلخ)
- علم الكلام
- النحو
- الكتابة
- الشعر
- العروض
- الأخبار

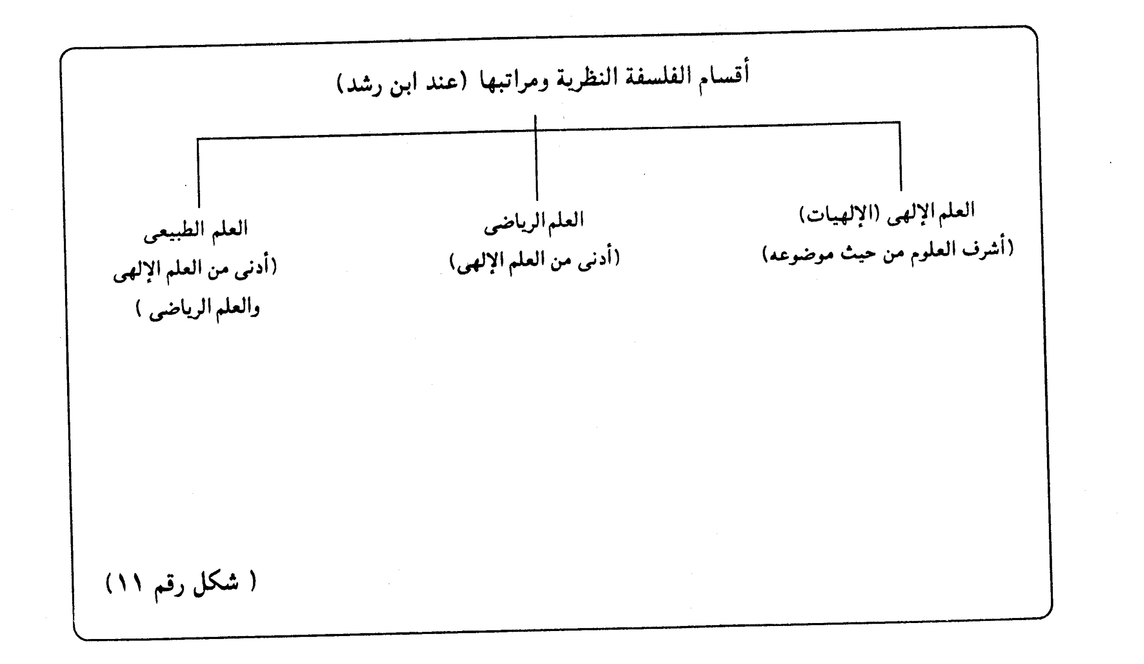
علوم اليونانيين وغيرهم من الأمم

- الفلسفة
- المنطق
- الطب
- الحساب (علم العدد)
- الهندسة
- الفلك (علم النجوم)
- الموسيقى
- الحيل (الأدوات الخاصة بالصناعة بوجه عام أو الميكانيكا التطبيقية)
- الكيمياء

(شكل رقم ٨)


أقسام العلوم العقلية (عند ابن سينا)
الحكمة النظرية (غايتها الحق)
(ليست موجودة باختيارنا)
الحكمة العملية (غايتها الخير)
(موجودة باختيارنا)
العلم الطبيعى (العلم الأدنى)
١- الأمور العامة لجميع الطبيعيات
٢- السماء والعالم
٣- الكون والفساد
٤- الآثار العلوية
٥- المعادن
٦- النبات
٧- الحيوان
٨- النفس
- الطب (حفظ الصحة وإزالة المرض)
- أحكام النجوم (علم تخمينى)
- علم الفراسة
- الكيمياء ... إلخ
العلم الرياضى (الأوسط)
١- علم العدد
٢- علم الهندسة
٣- علم الهيئة (حركات أفلاك الكواكب)
٤- علم الموسيقى
- الجمع والتفريق - علم العدد
- المساحة والأوزان - علم الهندسة
- عمل التقاويم - علم الهيئة
- استخدام الأدوات الموسيقية كالأرغل وغيره - الموسيقا
العلم الإلهى (الأعلى)
١- المعانى العامة لجميع الموجودات
٢- الأصول والمبادىء التى نجدها عند الطبيعيين والإلهيين.
٣- النظر فى إثبات وجود الله ووحدانيته
٤- النظر فى اثبات الجواهر الأول الروحانية (الملائكة)
٥- أوجه ارتباط العالم كله سمائه وأرضه وكيف أن الخير يعد أساس العالم والشر يعد أمراً عارضاً
- معرفة كيفية نزول الوحى، والمعجزات، والمعاد (البعث أو الخلود) والسعادة الروحانية والجسمية.
تتعلق بشخص
(الأخلاق)
تتعلق بأكثر من شخص
تدبير الإنسان لمنزله
السياسة
(المجتمع)
(شكل رقم ٩)


الموجودات الطبيعية الحية وغير الحية (عند ابن سينا)
موجودات غير حية
(لها صورة ولا نفس لها)
موجودات حية
(لها صورة ولها نفس)
ناحية الأرض (جيولوجيا)
جبال، زلازل، معادن... إلخ
فوق الأرض
(ميتيورولوجيا)
السحب، الثلج، الضباب،
الهالة... إلخ
نبات
حيوان
إنسان
(شكل رقم ١٠)


أقسام الفلسفة النظرية ومراتبها (عند ابن رشد)
العلم الإلهى (الإلهيات)
(أشرف العلوم من حيث موضوعه)
العلم الرياضى
(أدنى من العلم الإلهى)
العلم الطبيعى
(أدنى من العلم الإلهى
والعلم الرياضى)

(شكل رقم ١١)

العلوم وأقسامها (عند التهانوى)

علم العربية (علم الأدب)	العلوم الشرعية (الدينية)	المنطق من أقسامه	علم الحكمة (الفلسفة النظرية)	علم الحكمة(الفلسفة العملية)
- علم اللغة	- علم الكلام (أصول الدين)	- التعريفات	- العلم الإلهى (الميتافيزيقا)	- الفرد (الأخلاق)
- علم الصرف	- علم التفسير	- التصديقات	- الرياضيات	- جماعة متشاركة فى المنزل (علم تدبير المنزل أو الحكمة المنزلية)
- علم الاشتقاق	- علم القراءة	- القياس	- الطبيعيات	- الأفراد فى المجتمع (السياسة المدنية أو الحكمة السياسية أو علم السياسة) .
- علم النحو	- علم الإسناد	- البرهان		
- علم المعانى	- علم الحديث	- الخطابة		
- علم البيان	- علم أصول الفقه	- الجدل		
- علم العروض	- علم الفقه	- المغالطة		
- علم القافية	- علم الفرائض	- الشعر		
- علم الخط	- علم السلوك (الأخلاق أو التصوف)			
- إنشاء النثر				
- علم المحاضرات				
- البديع				

(شكل رقم ١٢)

جهود الشيخ «أبو زهرة»
فى تطوير الدراسات الفقهية

أ. د. محمد أحمد سراج *

تقديم :

ينقلنى الحديث عن جهود «أبو زهرة» فى تطوير التفكير الفقهى إلى هذا الزمان البعيد حين بدأت أتعلم - كغيرى من طلاب الأزهر - أحكام الفقه الإسلامى من كتاب «سبيل الفلاح» فى الفقه الحنفى . ولم أكن قد جاوزت العاشرة من عمرى آنذاك إلا بقليل. وكانت نصيحة أستاذ المادة هذا العام والأعوام السابقة لمعرفة هذا العلم أن أحفظ الكتاب المقرر، فدرجنا على حفظ مسائل الفقه وأحكامها وأدلتها فى الذواكر على نحو لاصلة له بالتفكير

---

* رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق . جامعة الاسكندرية .

فى الواقع إلا فى مسائل محدودة من أبواب العبادات . ولم يكن بين أساتذتى فى الفقه مع إكبارى لهم وتقديرى لفضلهم من نبه بإشارة أو بعبارة إلى ان هذا الفقه هو قانون الأمة الإسلامية الذى وضع طوال تاريخها المجيد، وينبغى أن يوضع، موضع التطبيق. أما خارج قاعات الدراسة فقد استعت الصحف السيارة الغالبة الانتشار بين الناس لمقالات بعض الذين دأبوا على الهجوم على الفقه الإسلامى بعبارات تفيض بالهزء والسخرية. وأحسب أن شيئاً من هذا قد فت فى عضد الأساتذة وصرفهم عن العناية بحصص الفقه وتدريسه. وفى القرية كانت كلمة «فقيه» بنطقها العامى عنواناً على جماعة لم تكن تحظى بالتقدير العام. وقنعت من هذا كله بوجوب الاعتماد على الذاكرة فى حفظ كتب الفقه الأخرى التى كلفنا بها بعد ذلك للنجاح فى الامتحان والإجابة عما قد أسأل فيه من أمور العبادات. وتزايد الإحساس باعتبار الفقه علماً مدرسياً تناقش مسائله فى فصول الدراسة. وفتش الراغبون فى الاعتراف بفضله عن حسناته فقنعوا بالإشارة إلى أن دراسة الاختلافات الفقهية بأدلتها المتنوعة تيسر خلق العقلية الجدلية القادرة على النظر والتفكير والترجيح. ومع هذا كله فقد كان هناك إحساس غامض وخبيء بأن الأمر ليس كذلك .

إن الحديث عن جهود «أبو زهرة» فى تطوير الدرس الفقهى لينقلنى كذلك إلى شعور مفعم بالثقة بمستقبل هذا الدرس، إذ يدل تتبع حركة تطوره فى العقود الأربعة الأخيرة على أنه قد تجاوز حدود العزلة فى فصول الدراسة التى لاذ بها، بعد ما منى العالم الإسلامى بهزائمه العسكرية المتتالية فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى، كما أنه قد تجاوز النظر إليه باعتباره نظاماً تشريعياً عظيماً وراقياً، شاب وشاخ، كالقانون الرومانى، ولم يعد يناسب الظروف الاجتماعية الحديثة .

لقد شهدنا فى المرحلة الجامعية بعض هؤلاء الذين لم يأخذوا قضية الفقه الإسلامى مأخذ الجد، وظلوا على اعتباره علماً مدرسياً يحققون نصوصه ويحفظون مسائله، كما شهدنا بعض هؤلاء الذين اعتبروا الفقه الإسلامى أحد تلك الأنظمة الراقية التى عرفها الجنس البشرى والتى أفسحت الطريق لغيرها والتى ينبغى أن تدرس بمعايير البحث التاريخى. غير أنه قد غلب فى العقدين الأخيرين اعتبار الفقه الإسلامى علماً قانونياً حيا تتسم مناهجه بقدر كبير من الحيوية فى الاستجابة للاحتياجات المتنوعة للحياة الإنسانية فى الظروف الحديثة .

وشهدت هذه الفترة بعض تجارب التطبيق الشرعى الناجحة فى مجال العمل المصرفى الإسلامى وفى الباكستان وفى السودان. وأكدت هذه التجارب صواب هذه الاتجاهات العلمية التى عملت على كشف ينابيع الثروة الفقهية ودعت إلى الإفادة منها وأقامت الدراسة الفقهية على أسس المقارنة مع النظم القانونية الحديثة على نحو أدى إلى اعتراف كثير من دساتير البلاد الإسلامية بأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع. ويرسى هذا النص وحده إذا ما خلصت النوايا الأساس للتطبيق الكامل لأحكام الشريعة وتفسيرات الفقهاء المسلمين لنصوصها فى المذاهب المتنوعة.

أليست هذه النقلة بالفقه من الفصول الدراسية إلى قاعات المحاكم ومرافعات المحامين وأبنية المصارف الإسلامية ودساتير الدول الإسلامية أمراً يجدر تأمله وتقدير الشخصيات التى أسهمت بجهودها فى تحقيقه ومعرفة مناهجها فى الدرس الفقهى والحكم على هذه المناهج وتحليلها حتى يستطاع ضبط خطوات التطور الفقهى فى المستقبل على نحو أكثر ثباتاً ووثوقاً ؟ لاشك فى أن أبا زهرة أحد أولئك الرجال الذين أسهموا بجهودهم فى تحقيق هذه النقلة. وهذا هو الذى يحفزنى إلى دراسة هذه الجهود والتعليق عليها فى السطور التالية .

التكوين العلمى لأبى زهرة :

ولد محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله فى عام ١٣١٦هـ الموافق ٢٩ من مارس عام ١٨٩٨ بالمحلة الكبرى، احدى مدن محافظة الغربية، لأسرة معروفة فى هذا البلد يطلق عليها اسم أسرة «أبو زهرة». وأبوه هو الشيخ مصطفى أبو زهرة لقب بشيخ المحلة، لمعرفته بالعلوم الدينية، وكان على صلة بسعد زغلول والنحاس. وأكبر أبناء هذا الشيخ هو الدكتور مصطفى أحمد أبو زهرة .

وقد بدأ محمد أبو زهرة حياته التعليمية فى الكتاب والمدرسة الأولية حيث تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، ثم دخل المعهد الدينى بطنطا (الجامع الأحمدى) فى عام ١٩١٣، وبعد ثلاث سنين بالتحديد دخل مدرسة القضاء الشرعى بعد اجتيازه امتحان المسابقة، وكان ذلك فى عام ١٩١٦ حيث دخل القسم الأول الذى يقابل الدراسة الثانوية، ومدة الدراسة فيه أربع سنوات تمهد لما كان يسمى بالقسم العالى الذى كانت مدة الدراسة فيه خمس سنوات.

وقد أتم الدراسة بالقسم الأول فى عام ١٩٢٠ والتحق فى السنة نفسها بالقسم العالى بمدرسة القضاء الشرعى، واستمر فيها إلى أن تقرر الغاؤها عام ١٩٢٣ وهو فى السنة الثالثة، فقرر زملاؤه العمل على الانتقال آلى دار العلوم، ووافقت الوزارة على ذلك، غير أن الشيخ محمد أبو زهرة وزميله محمد إسحاق بكر الحداد فضلا الاستمرار فى مدرسة القضاء الشرعى حتى أخذا العالمية، فالتحقا بعدها بقسم التخصص، ثم تقدما لامتحان معادلة دار العلوم فحصلا على دبلومها عام ١٩٢٧[(١)] ، وهو العام الذى حصل فيه الشيخ الزفزاف وحسن الخطيب على هذه الشهادة كذلك، لكن لم يكن أبو زهرة بعيداً عما فى دار العلوم ورسالتها وحركة العلم فيها قبل التحاقه بها، فقد تلقى الشيخ العلم بمدرسة القضاء الشرعى التى اختير لها عند انشائها أنبه خريجى الدار للتدريس بها[(٢)] ، وكان من بينهم أستاذان ملكا عليه عقله وأثرا فى نفسه وتكوينه تأثيراً عظيماً، أحدهما المرحوم محمد عاطف بركات الذى يعتبره أبو زهرة «أستاذ الأساتذة» و«الدوحة المباركة»[(٣)] وهو عند البعض «خير من أنجبت دار العلوم»[(٤)] وقد ولى هذا الرجل نظارة مدرسة القضاء الشرعى منذ أنشئت عام ١٩٠٧، واستمر ناظراً لها «ينفث فى الطلبة من روحه ويبعث فيهم الاعتزاز بالنفس والكرامة وحب الاطلاع والخلق الكريم.. مع الرغبة الصادقة فى تحصيل العلوم، واختص هو بتدريس مادة الأخلاق، وكان مع الطلبة فى وقت الفراغ كسقراط مع تلاميذه، ولهذا يعتبره أبو زهرة أستاذ الأساتذة.

أما الشخص الثانى الذى ملك على أبى زهرة لبه وخياله ورسم له طريقه فى الدراسة الفقهية والذى تخرج من دار العلوم هو الآخر فكان الشيخ أحمد إبراهيم. وكان مولده فى عام ١٢٩١-١٨٧٤ وتخرجه من دار العلوم عام ١٨٩٧. ولابأس بنقل مقتطفات مما قاله أبو زهرة فى حق هذا الأستاذ النابغة الذى شق بيده طريقاً جديداً للدراسة الفقهية المقارنة، يقول أبو زهرة :

---

(١) تقويم دار العلوم ص ٢٦٦.

(٢) من بينهم محمد المهدي ومحمد الخضرى بك وأحمد إبراهيم وحسن منصور ومحمد عفيفى، وعبد الرحمن زغلول ومحمد يوسف وعبد الوهاب خير الدين وغيرهم. انظر تقويم دار العلوم ص ٢٦٨.

(٣) انظر كتاب طرق الإثبات الشرعية، أحمد إبراهيم بك ص ١٨ من طبعة ١٩٨٥.

(٤) تقويم دار العلوم ص ٢٦٨.

« يلاحظ أنه كان فى فرقته (أى فى دار العلوم) بعض أعلام الفقه فى مصر كالمرحوم الشيخ عبد الوهاب النجار والمرحوم الشيخ عبد العزيز جاويش الذى اشتهر بالسياسة كاشتهاره بالعلم الإسلامى والمرحوم الشيخ حسن منصور الذى كان يعد نجماً لامعاً فى القرآن الكريم وتفسيره. وكان من هذه الفرقة بعض الذين نبغوا فى المحاماة الشرعية وعلوا فيها كالمرحوم الشيخ محمد عز العرب، فكانت فرقته ممتازة بين خريجى دار العلوم، وكان هو ممتازاً على هؤلاء الممتازين »[1] .

وقد تقلب فى وظائف التدريس كما يقول أبو زهرة عن شيخه هذا فى دار العلوم وفى مدرسة الحقوق وفى مدرسة القضاء الشرعى إلى أن استقر بعد الغائها بمدرسة الحقوق التى أنشئت فيها الدراسات العليا للتأهيل للدكتوراه. وهناك ابتدأ الشيخ منهج الدراسة الفقهية المقارنة داخل المذاهب الفقهية المعتمدة وبينها وبين القوانين الوضعية . ولا شك فى أن هذا المنهج الذى أرسى أساسه هذا الشيخ الجليل يعد ذا مغزى بعيد فى تطور الدراسة الفقهية، من جهة أنه يساعد على التقريب بين المذاهب وانهاء التعصب البغيض بين أتباعها وييسر الإفادة منها جميعاً ويعين على فهم القانونيين مصطلحات الفقه الإسلامى ونظرياته، ويربط بين الواقع وبين هذه النظريات، ويعد هذه النظريات للتطبيق العملى.

يقول أبو زهرة : «وكان الأستاذ الجليل الشيخ أحمد إبراهيم يلقى دروسه موازياً فى النظريات الفقهية بين مذاهب ثمانية، هى المذاهب الأربعة والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية. وإن هذه المذاهب الأخيرة لم تلق دراسة نظامية قبل أن يتولاها الشيخ أحمد إبراهيم بفكره العميق واطلاعه المحيط وقلمه المصوّر . وإن بحوثه فى الوقف والوصية والهبة والميراث وأهلية المرأة - لصور واضحة للفكر الفقهى العميق والتصوير الدقيق. وإن لإستاذنا الجليل رضى الله عنه لآثاراً ضخاماً فى كل أبواب الفقه. ومنها ما كان دراسة مقارنة، وما اقتصر فيه على المذهب الحنفى، فكان المقارن منها متسماً بالإحاطة والشمول والعمق، وكان غير المقارن منها الذى اقتصر فيه على المذهب الحنفى متسماً بالتفريع وتوضيح النواحى العملية.

ومن هذا النوع الثانى كتابة فى «المرافعات الشرعية» وكتابه «طرق القضاء» وإن كان

(٣) تقديم المرحوم محمد أبى زهرة للكتاب السابق ص١٧.

هذا الكتاب الأخير قد كانت فيه مقارنات دقيقة بين القوانين الوضعية والقوانين الشرعية فى طرق الإثبات وغيرها»[1] وقد توفى عام ١٩٤٥ هذا الرجل الذى يقول عنه أبو زهرة بإيجاز شديد «ما أتى بعد الإمام الفقيه، العلامة ابن عابدين الشامى فقيه مثل الشيخ أحمد إبراهيم رضى الله تعالى عنه»[2] .

وقد كان تأثير هذا الشيخ فى تلاميذه وفى نفس أبى زهرة عظيماً. يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غزة الباحث المعروف إنه «بوقوفنا على مزايا هذا المنهل العذب والبحر الزخار فى شخصيته العلمية الفريدة. ينكشف لنا سر نبوغ الشيخ محمد أبى زهرة والشيخ عبد الوهاب خلاف.. فيما لما به من المقام العلمى والصفاء الذهنى والدقة الفقهية البالغة.. بما أسس هو لهما وفتح أمامهما، فكانا حسنة من حسناته وأثراً من آثاره العظيمة»[3] .

ولا أقصد إلى إثبات الفضل لدار العلوم فى الانطلاق بالدراسات الفقهية إلى هذه الآفاق الجديدة التى رادها هذا الشيخ الجليل وتلاميذه، وبخاصة أبو زهرة وخلاف بقدر ما قصدت إلى تأكيد هذين الأمرين:

أولاً : تأثر أبو زهرة فى تكوينه الفقهى بالمناهج والخطط الدراسية التى تميزت بها دار العلوم لالتحاقه بها وتدريسه فيها أكثر من ثلاث سنوات، وتعلمه فيها وفى مدرسة القضاء الشرعى على يد الكبراء من خريجيها. ولايخفى تأثير هذه المناهج والتوجه الحضارى لدار العلوم على أسلوب الشيخ أبى زهرة فى كتابته لتواريخ الأئمة طبقاً لما يأتى، كما لايخفى أثر هذه المناهج فى الانتقال بالدراسة الفقهية من أسلوب التناول المعروف فى الأزهر، وهو شرح المتون الفقهية وتدريسها وحفظها إلى الأسلوب الذى يعتمد على المقارنة الذى اتفقته كلية الحقوق.

ثانياً : لايقل ما قدمته دار العلوم فى تطوير الدراسة الفقهية والأصولية عن إسهامها فى تطوير الدراسات اللغوية والأدبية، بل أعتقد أن جهد خريجيها فى الدراسة الفقهية والأصولية أوضح من غيره. وكان جهاد دار العلوم فى هذا المجال ضرورياً للانتقال من دراسة

---

(١) السابق ص١٩.
(٢) السابق ص ٦.
(٣) السابق ٩.

المتون القديمة وحفظها إلى هذا الأسلوب الذى رأيناه يشيع بعد ذلك فى كلية الحقوق. وهذه هى البيئة التى تأثر بها أبو زهرة: الأزهر - دار العلوم - كلية الحقوق. ولا ترسم تلك المعالم الخط البيانى لتطور تكوين أبى زهرة فحسب، بل تشير كذلك إلى الخط العام لتطوير الدراسة الفقهية فى بداية هذا القرن. ولذا اختير أكثر أساتذة الفقه الإسلامى لكلية الحقوق أو القضاء الشرعى فى هذه الفترة من بين خريجى دار العلوم. وللتدليل على ذلك أسوق فيما يلى كلمة موجزة عن أبرز هؤلاء الأساتذة الذين اختيروا للتدريس بمدرسة القضاء الشرعى أو بكلية الحقوق من بين هؤلاء الخريجين :

١- محمد سلامة بك (١٨٥٩ - ١٩٢٨) : تخرج فى دار العلوم عام ١٨٩١ واختير لتدريس الشريعة الإسلامية بمدرسة الحقوق، وظل بها ثمانية وعشرين عاماً إلى حين احالته إلى المعاش عام ١٩٢٤، ومنح فى هذا العام لقب مدرس شرف الشريعة الإسلامية بقرار وزارى[١] .

٢- محمد محمد زيد الأبيانى بك (١٨٦٢-١٩٣٦) : تخرج فى دار العلوم عام ١٨٩١ وعين مدرساً للفقه بدار العلوم فى العام نفسه ثم انتقل بعد ذلك بثلاثة أشهر إلى تدريس الفقه بمدرسة الحقوق، وظل بها إلى عام ١٩٣٠ حيث أصر على الإحالة الى التقاعد فمنحه مجلس الكلية بموافقة مجلس الجامعة لقب أستاذ شرف بكلية الحقوق مدى الحياة. ولبيان فضله فى إثراء الدراسة الفقهية وتطويرها من الصورة التى كانت عليها قبله يحسن أن أنقل هنا ما كتبه عنه الشيخ أحمد إبراهيم فى صحيفة الجامعة المصرية عدد مايو ١٩٣٦ تحت عنوان الأستاذ زيد بك الأبيانى، يقول الشيخ أحمد إبراهيم : «كانت كتب الشريعة الإسلامية التى تدرس لطلاب الفقه الإسلامى فى بداية أن قام الشيخ زيد بالتدريس فى مدرسة الحقوق هى الكتب المتداولة فى الأزهر وعلى الطريقة الأزهرية غير أنه وجدت فى ذلك الوقت حركة فكرية ترمى إلى التسهيل فى تحصيل الأحكام الشرعية الإسلامية ووضعها وضعاً قانونياً علي هيئة مواد، لعلها تكون يوماً ما القانون الشرعى الذى يجب أن يعمل به فى مصر، ففكر محمد قدرى باشا - رحمه الله تعالى - فى وضع ثلاثة كتب على نظام الكتب القانونية، وقد نفذ فكرته ، فألف كتاباً فى الأحوال

---

(١) التقويم ص ٢٥٩.

الشخصية، وثانياً فى أحكام الوقف سماه «قانون العدل والإنصاف»، وثالثاً فى أحكام المعاملات المالية سماه «مرشد الحيران». وبهذا كان قدرى باشا أول فاتح جديد فى المؤلفات الفقهية الإسلامية بمصر، ورفع ذلك العبء الثقيل عن طلاب الأحكام الشرعية من مثل الدر ورد المختار.

« قام الأستاذ محمد زيد بك بتدريس الأحوال الشخصية لطلاب الحقوق من كتاب قدرى باشا، وكان يكتب ما يعن له من التعليقات عليه، حتى تكامل عمله فوضع شرحاً وافياً ممتعاً لكتاب قدرى باشا فى ثلاثة مجلدات وطبع لأول مرة سنة ١٩٠٤. وقد تلقاه الناس بلهفة شديدة وشوق عظيم، إذ وجدوا فيه ضالتهم المنشودة. وقد بلغنى أن هذا الشرح ترجم إلى اللغة الفرنسية، ونال من أجل ذلك رحمه الله وسام «الليجيون دونير» من الدولة الفرنسية، وبهذا يعتبر الشيخ محمد زيد بك الفاتح الثانى لذلك العصر الجديد المبارك على الشرع الإسلامى، إذ مهد الوصول إلى تحصيله من أيسر طريق مع حسن الترتيب والتقسيم واستيفاء البحث وسلامة العبارة وسلاستها.

وبعد ذلك قام الشيخ محمد زيد بك بالاشتراك مع زميله أستاذنا وشيخنا الشيخ محمد سلامه بك رحمهما الله، وكان مدرساً معه بمدرسة الحقوق بشرح مرشد الحيران طبع منه الجزء الأول فقط وكان ذلك سنة ١٩٠٧ ثم لخص الأستاذ زيد بك كتاب قانون العدل والانصاف في كتاب لطيف سماه «مباحث الوقف» ، وعلل أحكامه وأقام الأدلة عليها بسهولة عبارته المعروفة، ثم ألف كتاباً في المرافعات الشرعية حينما تقرر تدريسها بمدرسة الحقوق. فأنت ترى من هذا أن حياة الشيخ زيد بك الدراسية كانت كلها خيراً وبركة على طلاب الشريعة الإسلامية فى مدرسة الحقوق، بل على غيرهم فى جميع معاهد العلم فى مصر وفى غير مصر أيضاً»[1] .

٣- الشيخ أحمد إبراهيم بك الذى يقول عنه تلميذه أبو زهرة : «ما أتى بعد الإمام الفقيه العلامة ابن عابدين الشامى فقيه مثل الشيخ أحمد إبراهيم رضى الله تعالى عنه» وقد سبقت الإشارة إلى فضله فى تطوير الدراسة الفقهية.

---

(١) تقويم دار العلوم ص٢٦٣.

٤- محمد الخضرى بك: دخل دار العلوم عام ١٨٩١ وتخرج منها عام ١٨٩٥ واشتغل بالتدريس فى مدرسة القضاء الشرعى من عام ١٩٠٧ حتى عام ١٩٢٠ وكان عضواً فى لجنة تعديل قانون الأحوال الشخصية وألف كتاب «تاريخ التشريع الإسلامى» الذى يعد أول مؤلف فى هذا النوع من العلوم الفقهية والذى يعد البداية الحقيقية لظهور علم تاريخ التشريع الإسلامى.

وقد تأثر فى كتاباته الفقهية بآراء أستاذه الشيخ محمد عبده، إذ يعد كتابه «أصول الفقه» محاولة واضحة للإفادة من منهج الشاطبى فى تطوير مباحث هذا العلم على النحو الذى وجهه إليه الشيخ محمد عبده. يحكى الخضرى فى مقدمة هذا الكتاب أنه كان قد كتب شيئاً فى أصول الفقه أثناء تدريسه لهذه المادة فى كلية جوردون بالسودان، فعرض هذا الذى كتبه على الشيخ الإمام عند زيارته لهذه الكلية فأثنى عليه وأشار على الشيخ الخضرى أن يطالع كتاب الموافقات للشاطبى حتى يلتفت الطلاب الى معرفة أسرار التشريع ومقاصده. «فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت فى نفسى طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين مآآخذه من كتب الأصول حتى جاء بحمد الله ما أمليته وفق مرامى وعلى قدر حاجة الطلاب فى تلك البلاد النائية»[1] .

ويكفى هذا للدلالة على فضل دار العلوم فى قيام خريجيها بدورهم فى تطوير الدراسات الفقهية والأصولية سواء فى مدرسة القضاء الشرعى أو فى مدرسة الحقوق عند إنشائها. لقد انتقلت الدراسة الفقهية من المستوى الذى كانت عليه فى القرن التاسع عشر إلى المستوى الذى اقتضته الظروف العملية الحديثة فى كلية الحقوق عبر دار العلوم. ولذا فإن ما قدمته هذه المؤسسة فى هذا المجال لايقل بحال من الأحوال عما قدمته فى مجالات الدراسة اللغوية والأدبية.

(١) أصول الفقه.. محمد الخضرى بك ص ١١، طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر بدون تاريخ .

حياته العملية :

بعد أن تخرج أبو زهرة فى دار العلوم عام ١٩٢٧ عين فى العام نفسه مدرساً للشريعة واللغة العربية بتجهيزية دار العلوم والقضاء الشرعى، واستمر فى هذا المنصب قريباً من ثلاث سنوات، انتقل بعدها الى التدريس فى القسم الثانوى العام لمدة عامين وبضعة أشهر، حيث انتقل إلى كلية أصول الدين عام ١٩٣٣ لتدريس مادة الجدل والخطابة وتاريخ الديانات والملل والنحل. ويعود إلى هذه الفترة ما كتبه فى هذه الموضوعات. وفى نوفمبر ١٩٣٤ عين مدرساً للشريعة بكلية الحقوق، وزامل شيخه الجليل أحمد إبراهيم فى الكلية نفسها أكثر من عشر سنوات. وقد أحيل الى التقاعد عند بلوغ السن القانونية (٦٠ عاماً) فى عام ١٩٥٨ وكانت وفاته عام ١٩٧٤.

وعلى الرغم من تنوع اهتمامات هذا الشيخ الجليل وكثرة جهوده واتساع مجالات جهاده ومشاركته فى الحياة العملية والسياسية ووقوفه فى وجه الاستبداد والطغيان فإن الذى أعتقده أن الفقه والاشتغال به دراسة وتأليفاً وتدريساً كان هو محور عمله ومنهج كفاحه الذى أثر فى نظرته إلى سائر الأمور، يؤكد ذلك كثرة مؤلفاته الفقهية فى الدعوة إلى تطبيق الشريعة وفى التاريخ الفقهى لكبار الأئمة وفى النظريات الفقهية (الملكية والعقد والجريمة والعقوبة) وفى الفتاوى لتوضيح أحكام المشكلات والمعاملات الحديثة. ويؤكد ذلك أيضاً أنه ينظر إلى الإعجاز القرانى نظرة تتفق ونظرته إلى الأمور نظرة فقهية، إذ يفسر إعجاز القرآن على أنه معجز بشريعته وهو يعبر عن ذلك بأن البعض قد يرى إعجاز القرآن فيما اشتمل عليه من علوم إنسانية وقد يراه البعض فيما اشتمل عليه من علوم كونيه، «وأنا أقول شيئاً آخر .. القرآن معجز بشريعته نفسها، فما اشتمل عليه من شريعة معجز للبشر أن يسبقوه أو أن يأتوا بعده بما هوخير منه. نظام القرآن فى الإرث، اتفق علماء القانون فى العالم على أنه أدق نظام وجد إلى الآن، وأقرب النظم إلى العدالة. وأقول أنا إنه هو العدالة. سل الفرنسى والانجليزى والألمانى: أيوجد فى قوانينك ما يعادل ما اشتمل عليه القرآن من تنظيم للميراث؟ أكان هذا النظام معروفاً قبل محمد ؟»[1] .

(١) أبو زهرة إمام العصر، للأستاذ أبو بكر عبد الرازق ١٤٨/١.

وأحاول فيما بقى من هذا البحث الكشف عن هذاالمحور الذى دارت حوله جهود هذا الشيخ علمياً وعملياً، وذلك بالتعرض للجوانب التالية:

أولاً : قضية التطبيق الشرعى

ثانياً : منهج التأريخ التشريعى .

ثالثاً : التنظير الفقهى .

رابعاً: فتاويه واجتهاداته الفقهية.

أولاً : قضية التطبيق الشرعى

لاينفرد أبو زهرة بين معاصريه بالدعوة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وإخضاع القوانين المعمول بها في البلاد لهذه الأحكام، وإنما انفرد عن كثير من أعلام الدراسات الفقهية المعاصرين له بالقوة فى الدعوة لهذا الأمر والمثابرة فى إقناع طلبته وتلاميذه به، وفى سيطرة هذا الهدف على نفسه فى علاقاته وفى نظرته لكثير من الأمور وفى صياغته لمنهجه. وعلى سبيل التوضيح فإن المرحوم على الخفيف كان عالماً بأدق شعاب الفقه الإسلامى وصاحب ملكة فقهية متوهجه فى إلحاق الوقائع الحادثة بأصول هذا الفقه وتخريجها على أحكامه. ولا أحسب أن «أبو زهرة» يتفوق عليه فى هذا، وإنما الذى تفوق فيه أبو زهرة فيما أحسب هو أنه اعتبر التطبيق الشرعى جل همه ومعقد أمله من الدراسات الفقهية. ونستطيع أن نتلمس هذا الهدف عنده وأن نحسه فى الأمور التالية :

١- اتجاهه فى كثير من مؤلفاته الفقهية إلى كشف النظريات الفقهية على نحو ييسر المقارنة بين هذه النظريات ومقابلاتها القانونية، من ذلك كتابه نظرية العقد، ودراسته لنظرية الملكية والجريمة والعقوبة. ولاتخفى فائدة مثل هذه الدراسات فى تعريف رجال القانون بمفاهيم الفقه الإسلامى ونظرياته لاقتراب أسلوب العرض من لغتهم وطريقة تفكيرهم.

٢- تشجيعه المتخرجين من كليات الحقوق ودارسى القانون على دراسة الفقه الإسلامى دراسة مقارنة خلافاً لكثيرمن أساتذة الفقه الإسلامى الذين كانوا لايشجعون أمثال هؤلاء الطلاب على هذاالنوع من الدراسة. ويتضح ذلك من كثرة الرسائل الجامعية التى ناقشها أو أشرف عليها فى كليات الحقوق بجامعات القاهرة وعين شمس والاسكندرية. وقد عبر

كثير من تلاميذه عن هذا المعنى، من بينهم الدكتور محمد عبد الجواد الذى ناقش معه موضوع رسالته للدكتوراه عن نظرية الظروف الطارئة فى الفقه الإسلامى المقارن بالقانون المصرى قبل سفره إلى فرنسا لدراسة هذا الموضوع فى إحدى جامعاتها. ولعله فى هذا الاتجاه متأثر بشيخه أحمد بك إبراهيم الذى أشرف على الرسالة القيمة للدكتور شفيق شحاته فى نظرية الالتزامات فى الشريعة الإسلامية «الفقه الحنفى». ولايخفى أثر هذا التشجيع فى تعريف القانونيين بالثروة الفقهية وفى إقناعهم بالعمل على وضع أحكام الفقه الإسلامى موضع التطبيق .

٣- نقده للقانون الوضعى من جهة استناده إلى الأعراف والأوضاع السائدة التى لايؤمن خروج أحكامها على مقتضيات العدالة.وقد حرص على بيان مزية الأحكام الفقهية باستنادها فى مقابل ذلك إلى قواعد الأخلاق الثابتة بنصوص الشريعة.

٤- كثرة مؤلفاته الفقهية وإصراره على أن الإسلام دين ودولة وجهره بوجوب العمل على تطبيق الشريعة إلى حد أغضب النظام الحاكم فى عهد جمال عبد الناصر، ففرضت عليه كثير من القيود التى لم تفت فى عضده .

لقد هدف الشيخ من بحوثه إلى تحقيق نتيجة عملية هى تهيئة الأذهان وإقناعها بالعمل على تطبيق الأحكام الشرعية، كما أدرك أن البحث الفقهى لاقيمة له إذا لم يكن فيه ما ييسر تعبيد الطريق لوضع الأحكام الشرعية موضع التطبيق. وهو لم يهدف إلى فرض التطبيق الشرعى بالقوة، وإنما نراه راغباً فى خلق رأى عام يوحد الجهود نحو تحقيق هذا الهدف. ومن جهة أخرى فإنه يرفض الاستبداد الحكومى فى صرف الناس عن تحقيق هذا الهدف بالوسائل التى تتبعها الحكومات المتعاقبة، ويطالب باتباع الشورى فى الحكم، حتى يتمكن الرأى العام القوى من ممارسة حقوقه. وكذلك فإنه يشجع على تقنين الأحكام الشرعية وصياغتها فى مواد وتقسيمها إلى أبواب وفصول على النسق القانونى حتى يتيسر لرجال القانون الرجوع إلى هذه الأحكام ومعرفتها. وقد ضمن رأيه هذا فى تقديمه لكتاب «الإسلام وتقنين الأحكام».

وأكاد أحس أن حرصه على التفاف جمهور المثقفين حول التطبيق الشرعى هو ما دفعه إلى إعلان رأيه فى أن حكم رجم الزانى المحصن لايثبت العمل به بصفة قطعية. يقول تلميذه الدكتور محمد عبد الجواد: «أذكر موضوعاً كنا نناقشه فيه كثيراً، وهو رجم الزانى المحصن،

وكان يذكر لنا رواية عن ابن عباس أنه سئل: هل نزلت أية حد الزنا فى سورة النور قبل أو بعد قيام الرسول برجم ماعز والغامدية؟ فأجاب ابن عباس قائلاً : لاأدرى. وكنا حضرنا ندوة التشريع الإسلامى بالجامعة الليبية فى سنة ١٣٩٢ الموافق ١٩٧٢. واقترحت عليه أن يعلن رأيه فى هذه المشكلة الخطيرة فى هذه الندوة التى كان من موضعاتها العقوبات والحدود. وكان بعض الزملاء يرى حرصاً عليه ألا يذيع هذا الرأى. ولكنه بشجاعته المعهودة أعلن رأيه فى أن حكم رجم الزانى المحصن ليس ثابتاً بصفة قطعية»[١] ، ومن جهة أخرى فإنه كان يتخير الآراء الموافقة للأعراف القانونية السائدة ويردها الى أصولها الفقهية ويؤيدها بالأدلة الشرعية. من ذلك تناوله لحق المرأة فى طلب التطليق للضرر وإساءة العشرة وانتصاره لما جاء فى قانون ١٩٢٠ وقانون ١٩٢٩ المصريين .

ويشبهه ما ذهب إليه فى اعتبار العود فى ارتكاب الجريمة شرطاً لإقامة حد السرقة وحد الزنا مستنداً فى هذا إلى تعبير الشارع بالوصف عند بيان العقوبة فى هذين الحدين وذلك فى قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ وفى قوله : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ .

ويفيد التعبير بالوصف تكرر الفعل واعتياد فاعله له حتى صار يطلق عليه . وبهذا فإن الجريمة الموجبة للحد فى السرقة والزنا هى التكرار والاعتياد، وليس مجرد ارتكاب الفعل، كما هو الحال فى جريمة القذف، ولذا عبر الشارع بالفعل فى بيان عقوبة هذه الجريمة. يقول تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ وقد اتفق الفقهاء لهذا على أن التوبة لاتسقط حد القذف إذا قام سببه، وهو رمى المحصن بالزنا رعاية لحق هذا المحصن، على حين اختلف الفقهاء فى إسقاط حدى السرقة والزنا بالتوبة[٢] وقد رجح أبو زهرة فيما يظهر لى رأى القائلين بإسقاط هذين الحدين بالتوبة ، وعرف التوبة بأنها عدم الإصرار على الفعل والرجوع إليه تأثراً بالأعراف القانونية السائدة .

---

(١) أبو زهرة إمام عصره ١٣٣/٢.

(٢) كتابه: الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، العقوبة ص ٢٤٧ وما بعدها .

ثانياً : منهج التأريخ التشريعى

شغل أبو زهرة فى كثير من مؤلفاته بتاريخ التشريع الإسلامى ورجاله، فكتب مجلدات كبيرة عن الأئمة الثمانية، وهم : ١- الإمام زيد بن على، إمام مذهب الزيدية الذى ينتسب إلى اسمه. ٢- الإمام جعفر الصادق، رئيس مذهب الشيعة الإمامية الذين يطلق عليهم الجعفرية كذلك نسبة إلى اسمه. ٣- أبو حنيفة رئيس مذهب الأحناف. ٤- مالك، ٥- الشافعى، ٦- ابن حنبل، ٧- ابن حزم، ٨- ابن تيمية .

وقد جمع فى كتابه تاريخ المذاهب الفقهية كثيراً من الإشارات والحقائق الفقهية والتاريخية التى وردت بشأن الأئمة السابقين فى كتبه عنهم، وكأنما أراد أن يوجز ما قدمه عنهم فى كتبه المبسوطة المطولة، حتى يتيسر التعرف على أعمال هؤلاء الأئمة وتأثيرهم ومذاهبهم دون مجهود كبير .

وإنما اندفع الشيخ أبو زهرة فى هذا السبيل الشاق الذى استغرقه قريباً من عشر سنوت فيما أحسب، هى المدة اللازمة للكتابة عن هؤلاء الأئمة، لتحقيق الأهداف التالية :

١- التقريب بين مذاهب أهل السنة وبين مذاهب غيرهم من الشيعة الزيدية والشيعة الإمامية. ولايخطئ الناظر إلى كتابيه الكبرين عن الإمام زيد وعن الإمام جعفر الصادق هذا الحب لهما والإعجاب بفقههما والتقدير لدورهما فى إثراء النظر الفقهى. ويبدو حرصه على هذا التقريب من قوله عن فقه الإمام زيد: «إن الباحث الأمين فى فقه الإمام زيد سيجد فيه باباً للاجتهاد واسعاً وخصباً مع كثرة فى الفروع دون خروج على الأصول ولا انحراف عن المناهج...» ويكشف أبو زهرة عن هدفه هذا على نحو مباشر بقوله فى مقدمة كتابه عن الإمام الصادق. وهذا نص عبارته: «كتبناه بروح من الحق الثابت وقصدنا بكتابته أن نقرب ولا نفرق، وأن يطلع الناس على تاريخ إمام من آل البيت، أجله أهل عصره من علماء وحكام وشعوب، واهتدى بهديه كثيرون، وضل فيه كثيرون، وأجمع الجميع على أن له التجلة والاحترام».

٢- التقريب بين المذاهب جميعها والعمل على وجوب الإفادة منها فى فهم الأحكام الشرعية والتخير منها جميعها فى مواجهة القوانين الوضعية. إن «أبو زهرة» لاينتصر لمذهب

على غيره، ولايضيق قلبه دون أى من هذه المذاهب. ولعل باعثه إلى هذا هو أنه قد عرف حقيقة المعركة التى وجب عليه أن يخوضها، وهى معركة الفقه الإسلامى بجميع مذاهبه ضد فرض القوانين الوضعية فى العالم الإسلامى. وهو لهذا قد احتضن جميع المذاهب الفقهية ولم يشأ أن يستبعد أيا منها ، حتى يحتفظ بجميع عناصر القوة اللازمة للمواجهة فى هذه المعركة، ومن أسف أن بعض البلاد الإسلامية ما تزال غارقة فى هذا التعصب المذهبى، وتضيع جهود علمائها فى الانتصار لمذهب على آخر . ولعلنى لاأبالغ إذا قلت إن بعض علماء هذه البلاد يفضلون إبقاء الوضع القانونى القائم إذا كان التغيير سوف يؤدى إلى تطبيق أحد المذاهب المتنافسة.

٣- توضيح ارتباط فقه الأئمة بظروف عصورهم وثقافتهم واتجاهاتهم الخاصة على نحو يرسم الطريق الواجب لفهم فقههم والتخير منه فى ظروفنا المعاصرة. وقد أفاد أبو زهرة فى توضيح هذا الارتباط بالمنهج التاريخى لدراسة الأدب الذى ظهر فى دار العلوم فى بداية هذا القرن على يد كل من الشيخ حسن العدل والدكتور أحمد ضيف، وتابعهما فى هذا المنهج الشيخ السكندرى والشاعر المشهور على الجارم وعدد آخرمن أساتذة الأدب فى دار العلوم [١] وعلى الرغم من أن هذا المنهج قد خبا بريقه وفتر الحماس له فى العقد الأخير بين دارسى الأدب حتى فى دار العلوم نفسها، فلا شك فى صحة الأساس المنطقى لهذا المنهج، وهو الارتباط بين الفكر وبين الواقع. وتشتد الحاجة إلى التسليم بصحة هذا المبدأ لفهم الأحكام التى دونها الفقهاء المسلمون وإدراك صلتها بأصولها الشرعية والتخريج عليها فى العصر الحديث. ولعل الشيخ محمد الخضرى والشيخ محمد أبو زهرة هما اللذان أرادا ادخال هذا المنهج فى دراسة تاريخ التشريع الإسلامى وفى دراسة فقه الأئمة. ولايخفى تأثرهما فى ذلك بدراستهما فى كلية دار العلوم.

ومع تسليمى بوجوب الربط بين الفكر الفقهى والواقع باعتبار أن الفكر الفقهى ليس سوى مرآة تعكس حركة المجتمع الإسلامى وأفراده فى سعيهم لتطبيق مبادئ الشريعة وأصولها العامة على سلوكهم وكافة أوجه نشاطهم فأجد من الضرورى الاستطراد هنا إلى أن تطبيق المنهج التاريخى فى دراسة الأدب بالأسلوب الذى ازدهر فى دار العلوم على الدراسة

---

(١) انظر فى ذلك كتاب تطور الأدب الحديث فى مصر للأستاذ الدكتور أحمد هيكل، والنقد الأدبى الحديث فى مصر للدكتور عبد العزيز الدسوقى .

التاريخية للتشريع الإسلامى قد جر إلى كثير من الأخطاء الفادحة التى أثرت على فهم المحدثين للفقه الإسلامى وموقفهم منه. ذلك أنه قد جرى تقسيم تاريخ التشريع الإسلامى إلى عصور مماثلة للعصور السبعة المعروفة فى دراسة تاريخ الأدب العربى، بل وفرض التوازى بينهما فى الازدهار والضعف والإحياء فى العصر الحديث على الرغم من أن الفقه غير الأدب.

وتبعاً لذلك فقد جرى التأريخ لضعف الفقه الإسلامى وجموده بضعف الدولة العباسية واستئثار الأتراك بالحكم، كما اعتبر العصر الحديث عصر إحياء للدراسات الفقهية كما هو الحال بالنسبة للدراسات الأدبية.

ومن الواضح أن أزمة الفقه الإسلامى الحقيقية لم تنشأ إلا باستبعاد هذا الفقه عن التطبيق وإحلال القوانين الغربية محلة بعد سيطرة القوى العسكرية الغربية على مقاليد الحكم فى العالم الإسلامى، وذلك فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. أما قبل ذلك فلم يتوقف القضاة والمفتون عن النظر والاجتهاد وتطبيق الأحكام الفقهية فى الواقع العملى.

وقد اعتقد أبو زهرة أن الاجتهاد «قد أغلق ابتداء من القرن الرابع، وما زال علماء يحاولون فتح رتاجه، ولكنهم يعجزون أحياناً، ويفتحون فتحاً ضئيلاً أحياناً. هل كان من المصلحة الإسلامية إغلاقه ؟ أقول وبكل صوت جهورى: إغلاق باب الاجتهاد كان إلهاماً من الله لحماية الشريعة. قد يقول فقيه أو متفقه أو نحو ذلك: هذا غريب، إغلاق باب الاجتهاد من المصلحة الإسلامية ؟ نعم. أغلق باب الاجتهاد فى القرن الرابع، ثم جاء التتار فى القرن الخامس والسادس، ثم جاء بعد ذلك الصليبيون، ثم جاء الحكام الفاسدون المفسدون. هل لو كان باب الاجتهاد مفتوحاً ماذا تكون العاقبة؟ كان كل حاكم فاسد مفسد سيجد من القضاة ومن المفسدين (لامؤاخذه) من إذا أراد أمراً احتال.. ولذلك ألقيت محاضرة فى دمشق فى سنة ١٩٦١ فى مسجد التوبة قلت فيها إنه كان من نعم الله على المسلمين أن أغلق الاجتهاد حتى لايوجد أولئك الذين يرضون الحكام بأن يسهلوا لهم كل شيء»[١] .

ولا أعتقد أن باب الاجتهاد قد أغلق فى التاريخ الذى عينه القول الشائع، فقد ظل القضاة والمفتون فى عملهم الى أن استبدلوا بغيرهم، ولم يتوقف أحد القضاة عن النظر فى

---

(١) أبو زهرة إمام عصره ١٣٨/١ .

أى نزاع، كما أننى لاأعتقد أن إغلاق باب الاجتهاد لو حدث سيكون نعمة بالمعنى الذى أدركه الشيخ أبو زهرة، فإن معاونى الحكام المفسدين الذين يشير إليهم الشيخ سوف يحتالون لإرضاء سادتهم بالتخريج والتفسير لأقوال الأئمة .

ولايدخل فى هدفى نقاش هذه القضية بقدر ما أردت التنبيه إلى ما دخل على النظر فى تاريخ الفقه الإسلامى من أخطاء سببها تطبيق المنهج التاريخى الأدبى فى دراسة تاريخ الفقه .

لقد أدرك أبو زهرة (خلافاً لكثير من معاصريه) أن دراسة أى إمام من هؤلاء الأئمة هى دراسة فقهية فى المقصود الأول منها. ولايقصد إلى دراسة غير ذلك عند هؤلاء الأئمة إلا بالقصد الثانى، أو كما يقول هو «يقصد إليه ليستعين الباحث على تحليل فقهه بدراسة مقدماته وليرد الأمور إلى أسبابها والظواهر الى نواميسها»[1] .

ولأن دراسة الفقيه هى دراسة فقهية فإن أبا زهرة يقرر : «أنه لايدرس فقيهاً إلا من تمرس بالدراسات الفقهية وتتبع أدوار الفقه، ودرس دراسة مقارنة بين الفقهاء ليعرف مكان كل واحد من صاحبه، وليستطيع أن يبين ما اختص به كل واحد منهم وما انفرد به، كما يتسطيع أن يشير إلى ما يجتمع فيه مع غيره»[2] وقد تبدو الدعوة إلى مثل هذا الأمر الآن شيئاً لاجدة فيه ولا تدعو إليه ضرورة على الرغم من أنه قد أشاع الحركة والحيوية فى الدراسات الفقهية آنذاك وقدم معايير جديدة ساعدت هذه الدراسات على الانطلاق مما كانت عليه إلى بعض ما صارت إليه .

ومع تقديرى الكامل لدور أبى زهرة فى العمل بهذا المنهج فى دراسته لفقه الأئمة وتسليمى بصحة المبدأ الذى دعا إليه، وهو أن الدراسة لهؤلاء الأئمة هى فى المقام الأول دراسة فقهية فإن التركيز على دراسة العصر الذى عاش فيه كل واحد من هؤلاء الأئمة، وتناول ذلك من النواحى السياسية والاجتماعية والثقافية، لايفيد الدارس لفقه الإمام (أى إمام). ويجب عدم إفراد «العصور» من هذه النواحى بدراسة مستقلة فى البحث الفقهى التاريخى. وإنما يستعان بالمعلومات التاريخية فى أمور السياسة والاقتصاد لتفسير مفهوم فقهى أو اجتهاد

---

(١) أبو زهرة: مالك حياته وعصره - آراؤه وفقه، مقدمة الطبعة الثانية.

(٢) السابق، المقدمة .

أمام أو ما إلى ذلك.

لقد أسهم هذاالمنهج الذى يربط بين الفقه والواقع العملى فى تقدم الدراسات الفقهية الحديثة، غير أن تطبيق هذا المنهج بإفراد حيز مستقل لدراسة السياسة والاجتماع قد أصبح عبئاً ثقيلاً يلزم أن تتخلص منه الدراسة التاريخية للفقه الإسلامى .

ثالثاً : التنظير الفقهى

لعل أبا زهرة أحد أولئك الرواد الذين تحملوا عبء استخلاص النظريات الفقهية من مسائلها المتناثرة فى بطون المتون وشروحها. وأهم مؤلفاته فى ذلك كتاب الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الإسلامية، وكتابه عن الجريمة فى الفقه الإسلامى وكتابه الآخر عن العقوبة. ويفترق التناول فى هذه المؤلفات عن الأسلوب المألوف الذى درج عليه الفقهاء فى العصور السابقة ، من جهة أنهم كانوا يعنون بإيراد الموضوعات المختلفة بأسمائها المعروفة المباشرة، كالقتل والبيع والإجارة والزكاة، مع ذكر التعريفات والأركان وشروط الصحة والمسائل الجزئية ذات الأهمية. أما الأسلوب القانونى الحديث فيتناول إلى جانب ما سبق المفاهيم والنظريات القانونية للتعرف على القواعد العامة التى تندرج تحتها جزئيات المسائل فى الموضوعات المتنوعة، كما هو الحال فى نظرية العقد التى تتعلق بالنظر فى القواعد والأحكام المطبقة فى أبواب البيوع والإجارة والصلح والهبة والشركة والكفالة والوكالة وغيرها .

وينبغى أن يلاحظ أمران على قدر كبير من الأهمية :

أولهما: أن الفقهاء المسلمين كانت لهم نظرتهم العامة إلى هذه القواعد الكلية التى تحدد إدركهم لهذه المفاهيم والنظريات كالعقد والملكية والجريمة والعقوبة. ولا نظن بهم أنهم كانوا يفكرون فى كل موضوع على حدة، فكان أبوحنيفة على سبيل المثال ينظر إلى حرية المالك فى أبواب الحجر وحقوق الجيران والضمان نظرة متسقة من الناحية المنهجية تقوم على احترام حق المالك وعلى أن حرية المالك فى التصرف فى ملكه هى المظهر الأول لحريته كإنسان، وأن في المساس بهذه الحرية فى الملك قضاء على حقوقه الأساسية التى كفلتها له النصوص الشرعية .

والثانى : أن أسلوب التأليف الفقهى القديم كانت له طبيعته وسماته الخاصة التى حددتها ظروف الكتابة الفقهية إبان نشأة التدوين الفقهى فى القرن الثانى الهجرى. ويقوم هذا الأسلوب على رصد أمهات المسائل التى أفتى فيها أو حكم فيها كبار القضاة والمفتين فى القرنين الأول والثانى الهجريين. ولم يكن فى وضع فقهاء القرون التالية أن يتجاهلوا الوقوف عند أمهات المسائل التى تعرض لها الأئمة الكبار لشيوع التمذهب حرصاً منهم على روح التواصل بين الأجيال من الفقهاء ورغبة فى التمسك بوحدة التفكير الفقهى فى الأسس العامة والمناهج. ويعد استمرار أسلوب التأليف الفقهى على هذا النحو الجزئى الذى يعنى بذكر أمهات المسائل هو السبب فى عدم العناية بالنظريات الفقهية على الرغم من ضرورة التسليم بوضوحها فى أذهان كبار المشتغلين بالتفكير الفقهى على مر العصور، وفى هذا ما عساه يوضح تأخر التأليف فى النظريات الفقهية الى العصر الحديث .

لقد اتجه كثير من الباحثين الى العمل على استخلاص النظريات الفقهية من الفروع والقواعد، وكان هذا الاتجاه فيما لايخفى أحد أسباب هذ النهضة الفقهية التى بدأت تؤتى ثمارها. وكان لأبى زهرة وعلى الخفيف والزرقا وسلام مدكور والسنهورى والشيخ أحمد إبراهيم ومن فى طبقتهم فضل الريادة فى هذا المجال. ويقتضى توضيح جهود أبى زهرة فى هذا المجال أن أشير بإيجاز الى السمات العامة لطريقته التى سار عليها فى التأليف فى كتابيه نظرية العقد والجريمة والعقوبة .

يعنى أبو زهرة في هذين المؤلفين كما يقول هو فى كتابه نظرية العقد ببيان «القواعد الفقهية التى انفرعت منها فروع الشريعة وانشعبت منها مسائلها، فإنى رأيت مقالة قد شاعت بين قوم، قوامها أن الشريعة ليست إلا حلولاً جزئية.. فجمعت من القواعد فى هذا الكتاب ما قد يرد الحق إلى نصابه وينصف حقيقة طالما تجنى عليها النظر العاجل والبحث الناقص الذى لايعتمد على الاستقراء والتتبع، وأنا لاأدعى بصنيعى فى هذا الكتاب أنى قد أتيت ببدىء لم أسبق به، بل لقد سبقنى إلى خدمة الشريعة رجالات خدموا الفقه الإسلامى فى هذا الجيل، وكانت مدرسة القضاء الشرعى وكلية الحقوق الميدانين اللذين برز فيهما أولئك الأقطاب»[1] .

(١) ص٤ من كتاب الملكية ونظرية العقد .

ومن جهة أخرى فإن الناظر لهذين المؤلفين وما جاء على شاكلتهما يلمح شيئاً من التنظيم والترتيب والتقسيم والتناول يشابه أسلوب التأليف القانونى من حيث الشكل. وينفى أبو زهرة فى مقدمة كتابه العقوبة أن يكون قصده من المشابهة بالقانون فى الشكل «تقريب الفقه الإسلامى مما نراه بين أيدينا من قوانين» ليقينه بسمو التشريع العقابى الإسلامى إذا ما قورن بالأوضاع القانونية . ويؤكد ذلك وعيه بهذه السمة الشكلية التى قصدت التنبيه إليها. ويجدر الالتفات إلى أن الالتزام بالترتيب القانونى فى عرض موضوعات الملكية والعقد والجريمة والعقوبة من وجهة الفقه الإسلامى قد أدى إلى تيسير اطلاع القانونيين على أحكام الفقه الإسلامى فى هذه المجالات، وكان لهذا أثره فى نمو الدراسات المقارنة واتجاه الدارسين للقانون إلى الاستشهاد بأحكام الفقه الإسلامى وتأثرهما به فى كتاباتهم .

ومن أهم ما يلفت النظر فى هذين المؤلفين كذلك المقارنة بين أحكام الفقه الإسلامى وبين النظر القانونى. يتضح هذا فى المقارنة بين مفهوم العقار فى الفقه الإسلامى ونظيره القانونى، حيث يستعرض أبو زهرة آراء المذاهب الفقهية فى تعريف العقار بإيجاز كى يخلص إلى مطابقة هذا المفهوم فى القانون المدنى المصرى والمختلط والفرنسى لمفهومه فى المذهب المالكى، وذلك للاتفاق على أن العقار يشمل الغراس والبناء وكل ما يتصل بالأرض اتصال قرار ولايمكن نقله مع بقاء هيئته، سواء كان هذا الاتصال :أصل الخلقة أو بصنع صانع[1] .

ومن ذلك أيضاً تعرضه للأسس الأدبية فى تحمل المسئولية الجنائية من الوجهة القانونية ومقارنة ذلك بما أخذ به الفقهاء المسلمون، وتناول أحكام المرضى النفسيين والعصبيين فيما يتعلق بمسئوليتهم عن الجرائم التى يرتكبونها من الوجهة القانونية والفقهية[2] .

لقد باعد هذا الشكل فى التأليف الفقهى بين صيغ التعبير القديمة التى تتخذ «المسائل والفروع» أساساً لها وبين صيغ التعبير الحديثة التى تتخذ النظريات والمفاهيم والقواعد الكلية محوراً لها. يوضح ذلك الفرق بين أسلوب المرغينانى أو الكاسانى فى الحدود والتعازير وبين طريقة الباحثين المحدثين فى الموضوع نفسه. ومع ذلك فقد استطاع أبو زهرة والبادئون بدراسة النظريات الفقهية فى هذا العصر أن يقيموا عملهم على أسس قريبة من تلك الأسس التى أقام

---

(١) نظرية العقد ص ٦٥.

(٢) الجريمة ص٤٥٠ وما بعدها .

عليها الفقهاء السابقون عملهم، ولذا حظيت أبحاث المحدثين فى هذه النظريات بالقبول.

واللافت للنظر أن هذا الشكل الجديد للتناول الفقهى قد أعان الباحثين المحدثين على التخير من الآراء الفقهية عند الاختلاف ، وترجيح ما يكون مناسباً منها لعناصر النظرية العامة.

رابعاً : الفتاوى والاجتهادات الفقهية

شغل الباحثون المحدثون بالنظر فى واقع الحياة المعاصرة والمشاكل التى يواجهها المجتمع المسلم للنظر فيها من الوجهة الشرعية والتعرف على حكمها الفقهى. ويشبه عمل هؤلاء الباحثين جهود القضاة والمفتين الذين وقع عليهم عبء تطوير التفكير الفقهى والإضافة إليه فى الماضى. ويكاد يتشابه منهج الفريقين فى التخير والترجيح والتخريج على أقوال الفقهاء السابقين والرجوع إلى الأصول الشرعية العامة والقواعد الكلية. ولا أتردد فى القول بأن أبا زهرة هو أحد اولئك الذين واتتهم الشجاعة للاجتهاد فى هذه الحدود، فأسهم بجهوده فى الإفتاء والحكم على ما جد من وقائع وأمور فى تحديث الفقه الإسلامى وتطوير التفكير فيه. إن الكثيرين من معاصريه قد يشتركون معه فى منصب البحث والتعمق فى الدراسة الفقهية، غير أن القليلين منهم قد تمتعوا بمثل ملكته فى الاجتهاد والترجيح والتخريج. وفى السطور التالية ما قد يوضح هذا الجانب لدى أبى زهرة .

لايجد أبو زهرة مفراً من فتح باب الاجتهاد فى العصر الحديث على الرغم من إشارته فى بعض المناسبات إلى أن اغلاق باب الاجتهاد قد حمى الشريعة من كيد الكائدين. وعبارته فى ذلك : «لم يوجد أى سبب علمى لاغلاق باب الاجتهاد، ولكنه أغلق ابتداء من القرن الرابع، وما زال علماء يحاولون فتح رتاجه ولكنهم يعجزون أحياناً ويفتحونه فتحاً ضنيناً أحياناً، فهل كان من المصلحة الإسلامية إغلاقه ؟ أقول وبكل صوت جهير أقول : إغلاق باب الاجتهاد كان إلهاماً من الله لحماية الشريعة.. نعم. أغلق باب الاجتهاد فى القرن الرابع، ثم جاء التتار فى القرن الخامس والسادس، ثم جاء بعد ذلك الصليبيون، ثم جاء الحكام الفاسدون المفسدون. هل لو كان باب الاجتهاد مفتوحاً ماذا تكون العاقبة؟ كان كل حاكم فاسد مفسد سيجد من القضاة ومن المفسدين (لامؤاخذه) من إذا أراد أمراً احتال»[1] .

---

(١) أبو زهرة إمام عصره ١٣٨/١.

وهذا المنطق الذى يشبه العزلة وترك التكسب خوف الوقوع فى الحرام قد رفضه الشيخ أبو زهرة من الناحية العملية حينماً اضطر لفتح باب الاجتهاد لنفسه من منطق أن الاجتهاد كما يقول هو فى مناسبات عديدة فرض كفاية فى كل عصر وأنه يجب وجوباً كفائياً أن يكون فى كل عصر مجتهد مطلق، بل إننى أعتقد أن شجاعة أبى زهرة فى التصدى للمشاكل الواقعية وجرأته فى الفتوى من الأمور التى امتاز بها عمن كانوا فى رتبته .

ويرجع الاجتهاد عنده إلى مجرد ملاحظة مقصود الشارع فى بعض الأحوال. من ذلك حكمه بوجوب الزكاة فى أوراق البنكنوت. ولايجيز الوقوف على النص والحكم بعدم وجوب الزكاة فى هذه الأوراق، لأن «الشرع ينظر فيه الى معنى التكليف ولا نعطله تمسكاً بظاهر الألفاظ من غير معارضة لها»[1] ومن جنس هذا النوع من الاجتهاد الذى ينظر فيه إلى المصلحة ومقصود الشرع أنه قد سئل عن حكم الفحص الطبى للرجل والمرأة قبل الزواج ليتأكدا من ملاءمة كل منهما للآخر وسلامته من الأمراض فأجاب عن ذلك بقوله: «أعتقد أن سلامة الزوجين من الأمراض المستعصية حق لكل منهما. لذلك قرر فقهاء المذاهب الثلاثة أن المرض المستحكم يسوغ لكليهما طلب التفريق.. ولذلك فالفحص الطبى له أهميته حتى يكون كلا الزوجين على علم بحال الآخر من ناحية السلامة البدنية والسلامة العقلية»[2] .

ويستند فى اجتهاده فى أحوال أخرى إلى التخير من أقوال الفقهاء ما يراه أوفق للمصلحة. من ذلك أنه سئل عن حكم دفع المال فى التوسط لترقية أو تعيين. وأجاب عن هذا السؤال بأن المال المأخوذ حكمه حكم الرشوة التى لاتجوز فى مذهب ابن تيمية إلا إذا كان العهد عهد ظلم لايصل المرء إلى حقه إلا بدفع المال، ولم يكن فى دفعه تعطيل لحق شخص آخر . وقوله فى ذلك «يشترط للجواز ثلاثة شروط، أولها : أن يكون المطلوب حقاً، وثانيهما: ألا يفوت على غيره حقاً، وثالثها: ألا يكون متساوياً مع غيره ويريد الغلب عليه بالمال، فإذا تمت هذه الشروط فإن الرشوة تكون محل عفو إذا كان العهد عهد ظلم لاتصل فيه الحقوق إلى مستحقيها إلا بذلك الضرب من البذل»[3] .

ويشبه أن يكون اجتهاده فى عدد من الأحوال نوعاً من الرجوع إلى الأصول الشرعية

---

(١) السابق : ١/ ١٣٠.

(٢) السابق: ١/ ١٢٥.

(٣) أبو زهرة إمام عصره ١/ ١٢٣.

العامة، وتفسيراً جديداً لهذه الأصول على نحو لانجده عند الفقهاء الأقدمين. من ذلك أنه سئل عن تعطيل إحدى المصالح التى يعمل بها أحد الموظفين ترقية له لمدة تسع سنوات على الرغم من حكم القضاء الإدارى لهذا الموظف باستحقاق الترقية. وجاء السؤال عن حكم أخذ التعويض من هذه المصلحة لقاء مماطلتها فى التنفيذ. وقد أجاب أبو زهرة عن ذلك بأن «الحكم بالتعويض هو من قبيل الحكم بضمان الخسائر التى ترتبت على التأخير أو الامتناع عن أداء مايجب أداؤه، وهو لذلك حلال طيب»[1] .

ومن المحتمل أن يكون قد استند فى هذا الحكم إلى أن المصلحة برفض تنفيذ الترقية قد منعت الموظف حقاً مالياً فيقضى بالضمان بناء على قاعدة رفع الضرر المستندة الى قوله ﷺ: «لاضرر ولا ضرار» .

ويشبه هذا النوع من الاجتهاد فى الرجوع الى الأصول العامة رأيه فى وجوب الزكاة فى المصانع والعمائر وأسهم الشركات، وتقدير الواجب فيها بعشر الصافى أو بنصف عشر ما تغله. يقول فى ذلك: «أما بالنسبة للمصانع والعمائر فمن المقررات الفقهية أن أدوات الصناعة والدور لا زكاة فيها، ولكن بالنظر الفاحص نجد أن من الواجب أن تفرض الزكاة فى المصانع الآن فى العمائر، وذلك لأن وعاء الزكاة هو المال النامى كما استنبط الفقهاء أجمعون فى علة الزكاة ومناطها وكانت أدوات الصناعة فى الماضى أدوات أولية كقدوم النجار وكموسى الحلاق ونحو ذلك. ولم تكن هذه الأدوات مغلة بنفسها، إنما كانت الغلة لمهارة الصانع، ولذلك كانوا يعتبرون أدوات الصناعة من الحاجات الأصلية، وكانت الدور لاتستغل للإسكان إلا نادراً أو لاتكاد تستغل، وكانت تبنى الدار ليستعملها صاحبها، فالآن وقد صارت المصانع مالاً نامياً منتجاً بنفسه، وكذلك العمائر أصبحت منتجة بنفسها وقد صارت مالاً نامياً ولم تعد من الحاجات الأصلية كقدوم النجار أو نحو ذلك. وإذا كان الاستنباط الفقهى أدى بنا إلى وجوب الزكاة فى المصانع والعمائر التى أعدت للاستغلال، أنفرضها فى رأسمالها أم نفرضها فى غلاتها ؟ فلنتجه إلى تقسيم النبى ﷺ للزكاة نجد النبي جعل الزكاة فى الأموال المنقولة من رأس المال وفى الأموال الثابتة من الغلات. وما دمنا نأخذ من الغلات فلنقدرها إما بعشر الصافى وإما بنصف العشر من أصل الغلات. والأولى أن تقدر بعشر الصافى»[2] .

(١) السابق ١: ١١٨.

(٢) أبو زهرة إمام عصره ١/ ١٢٠.

أما إذا تعلق السؤال بمعاملة أو اتجاه للخروج على منصوص عليه فلا يكتم الشيخ غيظه وينطلق فى التعبير عن ثورته بقوته المعهودة. من ذلك أنه سئل عن رأيه فى منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضى، فأجاب عن ذلك بقوله: «هذا انخلاع مطلق عن الأحكام الإسلامية وتحد سافر لشريعة الإسلام»[١] وكان رأيه كذلك فى جعل الطلاق بيد القاضى أنه مخالف لشرع الله، وتحريم ما أحل الله»[٢] وقد عارض الشيخ بقوة اقتراح زيادة الضريبة على الخمور وأوجب العمل على المنع من تداولها مذكراً بأن دين الدولة هو الإسلام وأنه لايصح أن يكتسب المال بخبيث العمل[٣] . وأوجب أن يقيد اللقيط مسلماً، بناء على أنه وجد فى دولة دينها الرسمى هو الإسلام، ولايجوز لأية جمعية أو إرسالية أن تلتقطه وتقيده غير مسلم، وعلى مؤسسات الدولة أن تضمن تطبيق ذلك والأخذ على يد المخالف بكل قوة،وكان رأيه فى عقد التأمين أنه ينطوى على مخالفة واضحة لأصول الشريعة وقواعدها[٤] . وقد راجع الشيخ كثيراً من المعاملات والعوائد والأعراف والمقترحات من وجهة الفقه الإسلامى واشترك فى لجان تقنين الأحوال الشخصية وأسهم فى عمل مجمع البحوث الإسلامية فى تقنين مذاهب الفقه الإسلامى .

ومع ذلك فقد انفرد الشيخ فى بعض الأحيان بآراء انفرد بها خلافاً لجمهور الفقهاء، والباحثين المعاصرين . من ذلك أنه كان يرى أن عقوبة الرجم ليست ثابتة ثبوتاً قطعياً مستنداً فى رأيه هذا إلى ما روى عن ابن عباس أنه سئل عن تاريخ نزول آية سورة النور ، وهل كان بعد رجم النبى ﷺ ماعزاً والغامدية قبل هذا أم لا ؟ فأجاب بأنه لايدرى. وقد اقترح بعض تلاميذ الشيخ عليه ألا يجهر برأيه فى هذا الأمر فرفض وأعلن رأيه[٥] على الحاضرين فى ندوة التشريع الإسلامى بالجامعة الليبية سنة ١٣٩٢-١٩٧٢. ولعله اندفع الى إعلان هذا الرأى إن صحت الرواية عنه ابتغاء توسيع دائرة التأييد لتطبيق أحكام الفقه الإسلامى، وللدفاع عمن أنكروا هذه العقوبة من الفرق الإسلامية، وهم الخوارج وبعض فقهاء الشيعة والمعتزلة، ومع ذلك فقد انتصر الشيخ لرأى القائلين بمشروعية هذه العقوبة وبسط أدلتهم عليها فى كتابه العقوبة[٦] .

---

(١) السابق ١/ ١٢٦.
(٢) السابق ١/ ١٢٥.
(٣) السابق ٢/ ١٩٩.
(٤) السابق ٢/١٦٥.
(٥) السابق ١٣/٢.
(٦) العقوبة ص ١٠٤.

تعقيب أخير

لقد بذل الشيخ أبو زهرة جهوداً مثابرة طيلة حياته العلمية لتطوير الدراسات الفقهية فى الاتجاه الذى بدأه أساتذته من أبناء دار العلوم الذين تتلمذ عليهم أثناء دراسته بمدرسة القضاء الشرعى أو سعد بصحبتهم ومزاملتهم فى كلية الحقوق . وتجلى إسهامه بوضوح فى هذا التطوير فى كثرة مؤلفاته الفقهية، وفى جدة فتاويه وآرائه، وفى وضوح منهجه الأصولى فى استنباط الأحكام، ولعل أعظم حسنات الشيخ فى إصراره على النداء الى وجوب تطبيق الأحكام الشرعية وإحلالها محل القوانين الغربية، وقد اتبع لإقناع طلابه بهذه الدعوة كل سبيل ، فكان يشجع طلابه فى كلية الحقوق على العناية بدراسة الشريعة والفقه الإسلامى فى دراساتهم العليا، وفى رأي الدكتور محمد عبد الجواد أن الشيخ أبا زهرة كان متأثراً فى تشجيعه لطلاب الدراسات العليا من الحقوقيين على البحث فى الفقه الإسلامى ومقارنته بالقوانين الوضعية بأستاذه الشيخ أحمد إبراهيم الذى أشرف على الرسالة الرائدة للدكتور شفيق شحاته فى نظرية الالتزامات فى الشريعة الإسلامية : الفقه الحنفى[1] .

ولايخفى أثر هذا الموقف المبدئى فى إنضاج الدراسات الفقهية وربطها بهدف واقعى وفى تحديد خطط هذه الدراسات ومناهجها فى المقارنة بين الفقه والقانون والتقريب بين المذاهب الفقهية.

إن جهود أبى زهرة وأساتذته وزملائه لتذكرنى بالرحلة التى قطعتها أنا وزملائى من حفظ الاختيار واللباب فى شرح الكتاب وسبيل الفلاح والإقناع إلى دراسة الفقه الإسلامى دراسة منهجية مقارنة تستشرف العمل على تطبيقه فى البلاد الإسلامية وتحدد لنفسها هذا الهدف النبيل. لقد قدمت دار العلوم شيئاً من الزاد فى هذه الرحلة، ولا أعتقد أن كتابة تاريخ هذه الرحلة أمر ممكن باغفال هذا الدور المبارك لدار العلوم. وليس هذا الذى أشير إليه منة يمتنها أحد المحبين للدار ولرسالتها فى خدمة الفقه الإسلامى بقدر ما هو محاولة لشحذ الهمة والتذكير بالمسئولية فى الارتقاء بدراسة الفقه الإسلامى إلى مدارج جديدة .

---

(١) أبو زهرة فى رأى علماء العصر ٥/ ١٣٠.

اللغة العربية
بين المدرسة والجامعة
فى دولة الإمارات العربية المتحدة

د. أحمد طاهر حسنين *

موضوع هذا المقال هو «تعليم اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات العربية المتحدة» ولا أقصد بذلك المقارنة التى يكون من شأنها ترجيح جانب على آخر، بقدر ما أود أن أوضح بنظرة إجمالية شاملة، كيف تتطور المسارات هنا وهناك، بغية أن نضع أيدينا على ما ينبغى أن يكون، استكمالا للأفضل، واستشرافا لما هو وظيفى ومفيد .

---

* أستاذ الدراسات العربية المشارك بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، وحاليا : رئيس وحدة اللغة العربية بمركز التعليم الجامعي الأساسي بجامعة الإمارات العربية المتحدة .

وبفحص دقيق لمنهج اللغة العربية فى المرحلتين : الإعدادية والثانوية بوزارة التربية والتعليم، بدولة الإمارات العربية المتحدة، أستطيع أن أؤكد، ويؤكد معى كل منصف، أن المناهج منضبطة إلى حد كبير . وواضح جدا مدى الجهد المبذول فيها، سواء فيما يتعلق بتكاملها أو شمولها، أو أهدافها واختيار مادتها ومحتواها . وهذا الشئ الأخير ليس بالهين، فقد تخطط منهجا، وقد تكتب أهدافا، وقد تحدد الأبعاد والإجراءات، ولكنك حين تأتى إلى التطبيق، سرعان ما تدرك مدى العناء الذى يعانيه منفذو المنهج، فى تحقيق هذه الأهداف والأبعاد، وما يتصل بها من أنشطة سلوكية مرتقبة ومطلوبة .

ولهذا فإنى أؤكد نجاح منهج وزارة التربية والتعليم، وهذا التأكيد لا يأتى من مجاملة، إذ أنه أولا نتيجة خبرة بالمناهج، تقترب من ربع قرن حتى الآن، وثانيا، لأن هذا الكتاب - أو قل هذه الشهادة - حصيلة معايشة طويلة ومتأنية، عكفت فيها على الكتب الدراسية المقررة لمادة اللغة العربية، من الصف الأول الإعدادى، وحتى الصف الثالث الثانوى، محاولا الاقتراب من كل جزئية فيها ما أمكننى الوقت والجهد المبذول من ذلك .

قد يقول قائل : وما دمت تتحدث عن النجاح، فكيف إذا تفسر تدنى بعض المستويات أحيانا، فى أداء الطالب، على الأقل كما تشير بعض نتائج قياس القدرات الذى تعقده الجامعة للملتحقين بها ؟

أقول : إن عددا من الطلاب يأتى بمستويات لغوية لابأس بها، وكل ما يفعله المنهج فى الجامعة لايزيد عن مجرد تنشيط لما لدى الطالب، والتهيئة لإمكاناته وقدراته، كى تظهر وتتميز . أما التدنى لدى البعض، فمرده فى الواقع إلى أمرين :

الأول : أن ثمة بعض جوانب فى المنهج تستحق معالجة أكثر، على نحو أو آخر، وهذا بالتالى لا يقلل من درجة النجاح التى نثبتها للمناهج، ومن قال إن نجاح أى شيء نجاح مطلق!؟ إن الكمال لله وحده . ومن هنا فلا ضير أبدا إذ نلتفت إلى النجاح فنضيف إليه من العناصر ما يضمن بقاءه، ويطور الدرجة النوعية فيه، وهذا ما أسهب عنه الحديث بعد قليل .

الأمر الثانى : وهو الذى يبين الفجوة، ويشير إلى التدنى أن الفرق كبير بين التعلم واكتساب المهارات . ونظرا لطبيعة المرحلة العمرية والنضجية لطالب المدرسة، فإنه يراد أن يحصل - ما أمكن - كما معرفيا، معظمه كامن فى الأدوات الدراسية التى تشكل منه

متعلما حقا . أما الجامعة فهى نقلة جديدة تستشرف فى الطالب ما هو أكثر، وهى إذ تختبر قدراته اللغوية منطلقة مما حصله بالمدرسة فصار جزءا من خبراته، فإنما تفعل ذلك لصالحه ومصلحته، كى تضع أيديها على الثغرات أو جوانب القصور فتعالجها، ثم تبدأ بإعداده الإعداد الجيد لمواصلة الدراسة بالجامعة . وفى المعالجة والإعداد، تتوخى الجامعة إيصال الطالب إلى درجة عليا فى اكتساب المهارات اللغوية والسيطرة عليها . وهذا هو الفرق بين التعلم والاكتساب، إنه ليس فرقا حاسما لأن الأول يؤدى إلى الثانى، وهذا ما يجعل المسؤولية محددة فى كل من المدرسة والجامعة . وأقول بصدق إنه لولا منهج الوزارة، لما استطعنا فى الجامعة أن نرسى منهجنا فى اللغة العربية فى شكل وحدات تعليمية مكثفة .

ولنبدأ الآن بتطوافة يسيرة خلال منهج اللغة العربية بالوزارة، وأبدأ بالمرحلة الإعدادية (ثلاث سنوات) .

إن محتويات المادة الدراسية لهذه المرحلة تحدد أساسا حول مهارة القراءة (سواء قراءة موضوعات متنوعة، أو قراءة قصص قصيرة، أو تراجم موجزة)، حتى يصل الأمر بطالب الصف الثالث الإعدادى إلى أن يقرأ ترجمة مطولة كتبها المرحوم الأستاذ عبد الحميد جودة السحار، عن شخصية عمر بن عبد العزيز، رضوان الله عليه . يصاحب هذا النشاط القرائى، ما يطلق عليه «التطبيق اللغوي» وما أفضل أن نسميه بمادة الأدوات أو الخدمات، لأن هذا التطبيق يأتى لتدريب الطالب على مسائل خاصة بالتراكيب أو قواعد الصرف والنحو، والإملاء، أو الكشف فى المعاجم .

المنهج هنا تكاملى إلى حد كبير، فنصوص القراءة أساس لأن تدور حولها الأنشطة الفرعية التى تزكى من الكتابة والمناقشة الشفوية .

اختيار محتويات الكتب هنا اختيارات موفقة جدا، فالموضوعات تتراوح بين ما هو تراثى أصيل، يستجلى القيم والمبادئ الإسلامية والعربية الرفيعة، ويمتد ليشمل من المعاصر كل نافع مثمر مفيد . كذلك فإن المادة مدموغة بالطابع المحلى لدولة الإمارات العربية المتحدة، ومنطقة الخليج العربى بوجه عام .

من الناحية الشكلية، يدرس طالب المرحلة الإعدادية فى القراءة حوالى ألف صفحة، تتوزع على القراءات المنوعة، إلى جانب القصص والتراجم، والترجمة المطولة . يخدم ذلك، ما

يقرب من ستمائة صفحة، هى المخصصة أساسا للخدمات اللغوية أو ما يجيء تحت عنوان «التطبيق اللغوى» .

باختصار شديد، الطالب فى المرحلة الإعدادية كلها (ثلاث سنوات) يدرس أو ينبغى أن يدرس ما يقارب ألفا وستمائة صفحة فى اللغة العربية.

بتحليل كمى بسيط، نود أن نعرف نصيب المهارات اللغوية المختلفة من هذا الكم الذى ليس بالهين ولا بالقليل . وقبل أن أعرض هذا فى تحليل نوعى للمادة الدراسية المقدمة وطريقة تقديمها ،أودّ أن أورد ملاحظة عابرة، عن مقدمات الكتب الدراسية لهذه المرحلة :

كل الطبعات تشير إلى لجنة مشكلة من أساتذة جامعة الإمارات قامت بالتعديل، وقد شدنى كثيرا أن أقرأ رأى اللجنة فى المقدمات الموجزة التى تولت كتابتها للطباعات المعدلة . وجدت أن مفهوم التعديل يتراوح ما بين اختصار أو حذف أو إضافة - تقديم وتأخير لبعض دروس - جمع بعض تراكيب صرفية ونحوية فى درس واحد بدلا من ثلاثة دروس، وهم يشيرون بصفة محددة إلى أن درس الفعل وتأنيث الفعل تناوله الكتاب الأصلى (ما قبل التعديل) ثلاث مرات على النحو التالى :

من حيث التركيب (صفحة ٣٦)، من حيث الصرف (صفحة ٥٨)، من حيث الإعراب (صفحة ١٢٥) .

وتؤكد لجنة التعديل صنيعها الجديد بأهمية تناول الدرس الواحد دفعة واحدة دون تفتيت للخبرة .

بالطبع هذه وجهة نظر، وإن كانت لا تنفى وجود سؤال ملح : أيهما أجدى فى حقل التعليم : التدريس بطريقة تجميعية ؟ أم تدريس جزئية واختبارها ثم البناء عليها؟ سؤال مفتوح .

ولندع ذلك الآن، لنخلص إلى طريقة توزيع المادة التعليمية على المهارات المختلفة :

كما نعلم، مهارة القراءة مهارة عامة، تندرج تحتها مهارات فرعية أخرى، وإذا كانت القراءة تتوزع على : قراءة للدراسة، وقراءة كشطية أو خاطفة، وقراءة جهرية، فما نصيب كل واحد من هذه فى كتب الصفوف الثلاثة ؟

فى فهرس الجزء الثالث من كتاب القراءة العربية (ليست هذه الظاهرة موجودة فى الجزأين السابقين) نقرأ عن رقم الدرس/ الموضوع/ المؤلف/ الفن اللغوي/ والصفحة، ويهمنى هنا أن أحيل إلى ما جاء تحت عنوان الفن اللغوى، حيث يذكر : قراءة جهرية، قراءة صامتة، جهرية واستماع، جهرية فقط، استماع وتحدث . وليس هنا من صدى لشيء من هذا الكتاب كله على الإطلاق، وإحقاقا للحق : مرة واحدة فقط خلال دراسة الطالب على مدى ثلاث سنوات، يصدر كتاب التطبيق اللغوى للصف الثالث الإعدادى تعليماته للطالب بأن يقرأ الآيات قراءة سليمة . مرة واحدة فقط .

ببساطة شديدة، لارابطة بين كل هذه الأنواع المذكورة بالفهرس عن القراءة، وبين تصميم الدروس نفسها . لقد جاء هذا التصميم بعيدا كل البعد عن هذه الفنون اللغوية . وهذا يجعلنى أزعم أن إضافة هذا الفن اللغوى قد جاء متأخرا عن زمن تأليف الكتاب، وكذلك عن زمن تعديله .

موضوعات القراءة جيدة من حيث المضمون إلى حد كبير، إذ تسيطر عليها الروح الوطنية والاجتماعية، إلى جانب المثل والأخلاقيات التى تشبع تقريبا فى كل موضوع، بما يتناسب تماما وهذه المرحلة التى تغرس فيها المدرسة غرسها الصالح، فى هذا الوقت المبكر نسبيا من عمر التلميذ .

كذلك فإن حجم الموضوع يتناسب جدا مع طاقة التلميذ فى هذه المرحلة : اللافت للنظر أكثر هو التدريبات الواردة فى كتب القراءة، حيث تأتى معظم الأسئلة (أكثر من ٩٠٪ على الأقل) من النوع الذى يتطلب إجابات تحصيلية لما فى المضمون، إضافة إلى بعض أمثلة للاختيار من متعدد إما على المضمون أو اللغة، وكذلك سؤال مثل : ضع علامة (   ) أمام الإجابة الصحيحة . بعض المناشط السلوكية أو التكليفات بذور طيبة ولكنها من حيث الكم قليلة جدا، وأيضا فإنه تعهدها - فى رأيى - ليس كافيا، هذا فضلا عن وجود بعض الصعوبات أحيانا، إذ تجىء بعض الأسئلة بالصف الأول الإعدادى لتطلب إلى التلميذ أن يبحث عن نصوص من القرآن الكريم، أو السنة النبوية الشريفة ، تحث على الوحدة، أو أحيانا تطلب إلى التلميذ كتابة حديث شريف يحث على الجهاد، أو يبين ثواب المجاهدين، أو يذكر حديثا شريفا أو قصة قصيرة عن الرفق بالإنسان والحيوان .

فى رأيى، هذا نشاط صعب جدا، ولايهون من الصعوبة هنا أن التعليمات تقول : استعن

بمدرسيك أو أمين المكتبة، لأن معنى ذلك أن المنهج المكتوب يترك للتلميذ تعلم هذه الأمور بطريقة غير مقننة، وهنا تتحدد المسؤولية، إذ ينبغى أن يجيء المنهج شاملا : يرشد ويوجه، ويضع النموذج، ثم يطلب التطبيق من خلال الخبرة المتراكمة، لا من خلال الألغاز والتعجيز . أقول : إن هذا النشاط - رغم أهميته - لم يقن له التقنين الكافى أو المطلوب .

أضف إلى ذلك أن كمية التدريبات الكتابية أو التحريرية، وهى كمية معتبرة، نفرض أو هكذا يبدو بعضها على وجه التحديد والتأكيد، أن الطالب على معرفة بقواعد المقال أو التقرير أو التلخيص أو الرسالة أو القصة أو عقد مقارنة . إن هذه الأشكال جميعها تطلب من التلميذ دون سابق معرفة، بل ودون تفريق بين بعضها البعض . وهذا معناه أن تظل مفاهيمها غائمة، فضلا عن عدم تدرب التلميذ عليها أو حتى ملاحظتها . إن توضيح المفاهيم، ودعم ذلك بأمثلة، إنما يثريان من خبرة التلميذ، ويدعمان مهاراته، ولكن ذلك من خلال الكتاب الدراسى نفسه .

أمر آخر، الجزء الخاص بالإملاء يدرب على أمور مشكلة، كالهمزات وألف اللين وغيرهما. هناك فى رأيى ما يفترض أنه سهل، ولكنه لا يجد عناية، فتكون النتيجة أن تترك أمور تفوق صعوبتها ما نجده فى كتابة الهمزة أو الألف اللينة .

إن الواقع اللغوى قد يرشدنا فى هذا المجال إلى بعض الأولويات، لنفترض أننا نقرأ صفحة كاملة بها مائة كلمة مثلا، إن الهمزات وألف اللين فيها لن تتجاوزا ١٠٪ على الأكثر . ومعنى ذلك أن الهمزات ليست هى المشكلة الملحة التى تتراءى لنا - مثلا - فى الطريقة التى يصور بها التلميذ الحروف والنقاط والكلمات .

لقد اتضح من واقع كتابات الطلاب الملتحقين بالجامعة أن ٨٠٪ منهم على الأقل يأتون بأخطاء لغوية مزمنة، تتحدد أساسا فى طريقة رسم الحرف العربى : قناطر زائدة، وشرطات لاداعى لها، وعدم اكتراث برسم الحرف بوضوح، وكذلك عدم المبالاة بوضع النقاط، كرم أو بخل فى توزيع هذه النقاط مع الحروف، مما ينعكس سلبيا على الصفحة المكتوبة، ويحول شكل المكتوب إلى لوحة سيريالية من رسوم غير واضحة، وبالتالى غير مقروءة أو غير مفهومة .

هذه مشكلة كبيرة جدا، وهى كبيرة لأنها مع الأسف غائبة من المنهج تماما . المنهج المدرسى فى الإعدادى يهتم بما هو أعلى : الهمزات وألف اللين، اعتمادا على أن الخط مثلا قد تم

التدريب عليه فى المدرسة الإبتدائية، ومن هنا يترك هذه البنية التحتية - والكلام هنا على ظاهره - متهرئة ومهتزة إلى حد كبير .

فإذا انتقلنا إلى نقطة أخرى يجب التنبيه إليها كذلك، فإنها غياب التراسل الواعى والمقنن، بين ما ينبغى التدريب عليه فى موضوعات القراءة، وما يعرض أساسا فى مجال التطبيق اللغوى . فهذا التطبيق يدرب على الفعل الصحيح والمعتل والفاعل ونائب الفاعل مثلا، وموضوع القراءة المصاحب مليء بصور الجمل الاسمية فى تشكيلاتها المختلفة .

والأدعى للحيرة أكثر، أن التدريب على المجرد والمزيد والميزان الصرفي، يجيء فى الصف الثالث، بعد أن يكون قد طلب إلى الطالب فى الصفين : الأول والثانى أن يكشف عن كلمات فريدة فى المعجم (جاء ذلك فى صلب الكتاب ولم يكن مراجعة) .

حين تعليم علامات الترقيم، وضعت كل العلامات (حوالى ٩ علامات) فى نص واحد، تم التدريب عليها فى الصف الثالث الإعدادى فقط .

هناك ناحية قد يعتبرها البعض أمرا شكليا، ولكنى أرى أنها مسألة جوهرية ينبغى أن نعيد النظر فيها . حين التدريب على الكشف فى المعجم أو الإملاء أو علامات الترقيم، ألاحظ اهتمام المنهج والمؤلفين بتقديم نص طويل، فضلا عن مواصفات جمالية أو قومية يحرصون على توافرها فى مثل هذه التدريبات . وفى رأيى، هذا عبء جديد يوزع انتباه الطالب بعيدا عن النقطة المعروضة أو الشيء المطلوب . لماذا لا يتم التركيز مباشرة على ما هو مطلوب وليكن ذلك فى جملة أو جملتين ؟

كتب المرحلة الإعدادية فى مادة اللغة العربية، إنما تقدم مادة جيدة جدا، وربما تكون أهدافها واضحة للمعلم من خلال التوجيه أو النشرة أو دليل المعلم . ولكن الطالب هنا ليس له نصيب فى معرفة الأهداف، إنه يطلب إليه أن يتحرك ويمارس ويرد دون سابق معرفة أو رؤية هدف محدد، على الأقل من خلال ما بيده من كتب دراسية . وأرى أن يجيء الكتاب المدرسى واضحا فى هذا الجانب .

أمر آخر، مقدار أخذ رأى الطالب ضئيل جدا، إذا ما قيس بالإجابات الترديدية التكرارية لما فى المضمون . إن الكتب تفعل للطالب كل شيء، ولاتترك له الفرصة للانطلاقة أو المبادرة، وحبذا لو تركت بعض الموضوعات غفلا من الأسئلة، ليعدها الطالب بنفسه على غرار ما

تعلمه، ثم يشترك مع زملائه فى الحوار والمناقشة، بما يوجد التفاعل الحى بين زمر المتعلمين .

التعليمات مع الأسف فيها عمومية وعدم وضوح، تقول للطالب : اذكر العناصر الأساسية أو الرئيسية . وأتساءل هنا : أنى للطلاب أن يفرق بين ما هو رئيسى أو فرعى ثانوى ؟ لماذا لا نقنن لذلك فى الكتب المدرسية العربية على غرار ما نجده فى الكتب الإنجليزية ؟ مجرد صفحة أو صفحتين للتعليمات والإرشادات قبل بدء كل وحدة تعليمية ؟

إن كل ذلك يقترح علينا أن ندخل إلى إعداد المناهج ونحن نضع فى الاعتبار أن الهدف هو تعليم التلميذ أو الطالب «طريقة» للدراسة والتفكير.

وننتقل بعد ذلك إلى كتب المرحلة الثانوية .

تتراوح كتب المرحلة الثانوية ما بين دراسة منفصلة للنحو العربى، وله كتاب مستقل لكل صف دراسى، وعدد صفحات كتب النحو للصفوف الثلاثة أكثر بقليل من خمسمائة صفحة . ثم كتب القراءة ويطلق عليها هذه المرة : المطالعة الجديدة، فى ثلاثة أجزاء للمرحلة كلها، عدد صفحاتها يجاوز الستمائة صفحة بقليل، يلحق بها كتب القراءة للموضوع الواحد : **مع المصطفى** (صلى الله عليه وسلم) فى عصر المبعث للدكتورة عائشة عبد الرحمن، للصف الثالث الثانوى، **وا إسلاماه** للأستاذ على أحمد باكثير، للصف الثانى، ثم للصف الثالث كتاب الأستاذ محمد حسين هيكل: **الصديق أبو بكر**، ومجموع صفحات كتب الموضوع الواحد تقترب من سبعمائة صفحة، أى أن صفحات القراءة كلها للمرحلة الثانوية تبلغ حوالى ألف وثلاثمائة صفحة .

فى كتب النحو، تبدأ الدروس بتمرينات أو تدريبات عامة على ما سبقت دراسته . وهذه التدريبات تكون ستة فى الصف الأول الثانوى، ١٧فى الصف الثانى، و١٠ فى الصف الثالث. ولست أدرى فى مجيء هذا التقدير الكمى مختلفا هكذا، وعما إذا كان ذلك ملحوظا أو مقصودا ؟ !

بعد ذلك يبدأ عصب كل كتاب بعرض موضوعات المنهج المقرر على الصف المعنى . ولن أقف طويلا أمام نوعية الموضوعات المختارة، وسواء جاء اختيارها بناء على طريقة الاستبيان، أو المسح الميدانى، أو طريقة الخبراء، أو غيرها . ما يهمنا فى هذا السياق هو أسلوب العرض : قطعة، بعدها مناقشة وأسئلة على المضمون، ثم استخراج أمثلة من القطعة، يتلو ذلك بيان،

بعده توضع القاعدة تحت عنوان «الخلاصة» فى مستطيل .

فى رأيى، الدرس النحوى الحقيقى هنا يبدأ من الأمثلة، ومعنى ذلك أن القطعة والمناقشة على الأفكار لاداعى لهما، لأنهما لاتهيآن الطالب للمطلوب . أضف إلى ذلك أن الأسئلة مدرسية جدا، لاتدعو إلى تفكير أو إعمال عقل، كما لاتساعد الطالب على إصدار جمل شبيهة بتلك التى درسها . كل ما هنالك أنه يطلب إليه أن يتعرف على الأشياء، ولا يوجد تقنين واضح أو متدرج لطريقة «التعرف» هذه .

فى آخر كتاب النحو للصف الثالث الثانوى، تزاد نماذج لأسئلة النحو فى امتحان الثانوية العامة، وهى عبارة عن سبعة امتحانات من سنة ١٩٨٣ وحتى ١٩٨٧ فقط، ورغم أن الكتاب فى طبعته الثالثة عشرة مطبوع سنة ١٩٩١، وبذلك فقد فاتت هذه الطبعة ثلاثة امتحانات !

إذا كان من ملاحظة هنا، فهى أن كتب هذه المرحلة تضم من المسائل النحوية مالا يتوارد - أو بالأحرى - ما لا يكثر تواردہ فى النصوص القرآنية، وخذ لذلك أمثلة، أبواب : التصغير، أسلوب الإغراء والتحذير، أسلوب القسم، كم الاستفهامية والخبرية . إننى أنادى دائما بحتمية التراسل بين كتب النحو وكتب القراءة، إذا كان هدفنا إقدار الطالب على قراءة نحوية سليمة .

موضوعات القراءة فى «المطالعة الجديدة» مشوقة وممتازة : الموضوع، تتلوه المناقشة، وهى تدريب هنا على شيئين : المضمون والأفكار، ثم استخراج الصور البيانية والبديعية وتطوير ملكة التذوق الأدبى .

فى صفحة ٩٣ من كتاب الصف الأول الثانوى، أول مرة أجد تدريبا يقول : لاآخذ لمعروف ثمنا أبدا . يقول التدريب : ما رأيك فى هذا المبدأ ؟

ويلاحظ أن هذه أول مرة يطلب فيها أخذ رأى الطالب . قد نتفق على أنه حتى فى الأسئلة التحصيلية، رأى الطالب موجود، ولكنه مع ذلك ليس مقصودا لذاته، وعلى هذا، فإن التدريبات ينبغى أن يعاد النظر إليها لتصل بالطالب إلى الطلاقة الفكرية والتعبيرية معا، وهو ما سنتحدث عنه تفصيلا بعد قليل .

فإذا انتقلنا إلى المعالجة فى كتب الموضوع الواحد فى القراءة، وجدنا أن كتابى الصفين : الأول والثالث بهما تقليد حميد، هو أنه بعد الانتهاء من كل فصل فى الكتاب، تأتى معانى

المفرادت، يتلوها عدد من الأسئلة التحصيلية . أقول : التحصيلية، على المضمون (هذا فى كتابى : مع المصطفى لبنت الشاطئ، والصديق أبو بكر لمحمد حسين هيكل) . أما كتاب وا إسلاماه لعلى أحمد باكثير، وهو المقرر على الصف الثانى الثانوي، فليس به تدريبات ولامعانى مفردات . وإذا قلنا أن الأسئلة تحصيلية، فلذلك استثناء واحد، نجده فقط فى كتاب الصف الثالث الذى تتراوح فيه الأسئلة ما بين تحصيلية وهى غالبة، وأسئلة أخرى تدعو للتفكير والتعليل وإبداء الرأى ولكنها أقل من التحصيلية .

المطلوب هنا هو عمل خريطة لما يدرسه الطالب منذ الأول الإعدادى، وحتى الثالث الثانوى، ورسم التضاريس اللغوية فيها بوضوح، وكذلك توزيع المهارات عليها بعدالة أكثر .

عظيم أن يدرس طالب الإعدادى مثلا كتابا يضم نخبة من التابعين رضوان الله عليهم، فيقرؤه طوال العام الدراسى، ويخرج بعد ذلك وقد تأصلت لديه حياة التابعين رضى الله عنهم . ولكن ما المانع هنا من التنوع، كأن تختار شخصية واحدة فقط تمثل عصرها إلى حد ما، وبذلك نكون قد وسعنا الدائرة أمام الطالب ليحس بالإحساس التاريخى المتطور ؟

نحن نعلم أن مراكز الحضارة العربية فى القديم قد تعددت وما تزال، وهذه ظاهرة صحية، فلماذا لانجد انعكاسا لذلك فى الكتب التعليمية بالمرحلة الثانوية بما يفتح المجال أمام الطالب لرؤية الحياة والأحياء مرتبطة ببيئتها، ومميزة بعبقرية كل مكان ؟ !

يتوج المرحلة الثانوية فعلا : كتب الأدب والنصوص والنقد والبلاغة، وهى أربعة كتب تبلغ عدد صفحاتها مجتمعة حوالى ألف صفحة، وهذا زاد ليس بهين، لأنه فى هذه الكتب، يتواءم الفهم مع التذوق، وتتراسل النصوص مع الانطلاقات الفكرية والتعبيرية على حد سواء.

كتاب الصف الأول فى الأدب والنصوص والبلاغة معتدل من حيث الحجم، وعدد الموضوعات، يتناول : الشعر الجاهلي/ النثر الجاهلي/ الأمثال والحكم – ثم الأدب فى العصر الإسلامى : نثرا (القرآن الكريم/ الحديث النبوى الشريف/ الخطب/ الوصايا/ الرسائل) ثم الشعر الإسلامى، إلى جانب عدد من التراجم (على بن أبى طالب/ عبد الحميد الكاتب/ حسان بن ثابت/ جرير) .

أما البلاغة هنا، فيدرس الطالب : التشبيه/ الاستعارة/ والكتابة . وكتاب الصف الثانى، للغرض نفسه، فإنه يتناول : العصر العباسى : النثر الأدبى (نثر المقالة/ الرسائل

الإخوانية/ النثر القصصي من ألف ليلة وليلة/ نثر المقامة/ من الخطب السياسية/ من المناظرات الأدبية)، ثم النثر العلمي، وخصائص النثر فى العصر العباسى . يتلو ذلك : الشعر (قصائد ومقطوعات لكل من : أبو تمام/ البحتري/ المتنبي/ ابن الرومي/ أبو فراس/ أبو العلاء/ العباس بن الأحنف/ أبو العتاهية) . ويعرض الكتاب لخصائص الشعر العباسى، من حيث : فنونه وأغراضه ومعانيه وألفاظه وأوزانه وأخيلته . ثم تأتى نماذج من أدب الحروب الصليبية، ثم العصر الأندلسى (قصائد ومقطوعات لكل من : ابن زيدون/ ابن عبدون/ من الموشحات للسان الدين بن الخطيب)، يتبع ذلك كله : تراجم لبعض الكتاب والشعراء، أمثال (ابن المقفع/ الجاحظ/ البحتري/ ابن الرومي/ المتنبي/ أبو العلاء) .

الجرعة الشعرية كبيرة جدا ومن هنا يجد الطالب صعوبة حين لايستطيع أن يستغل ما درسه شعرا فى الممارسات اللغوية اليومية وسواء كان قراءة أو كتابة أو تحدثا أو حوارا . هذه فقط مجرد ملاحظة عابرة ولكنها جوهرية .

أما فى البلاغة للصف الثانى الثانوى، فيدرس الطلاب : الأسلوب العلمى والأدبي/ عناصر الأسلوب/ الخبر والإنشاء/ أغراض الخبر/ أساليب الإنشاء/ أسلوب القصر/ الإيجاز والإطناب والمساواة، إلى جانب عدد من المحسنات البديعية .

ثم يأتى كتاب الأدب والنصوص للصف الثالث الثانوى، ليبدأ بمدخل إلى العصر الحديث، معرجا على حالة الأدب فى كل من العصرين : المملوكى والعثمانى . ثم يسرد عوامل ازدهار الأدب فى العصر الحديث، وبعد ذلك يقدم المادة الأدبية فى قسمين كبيرين : النثر (المقال السياسى للكواكبي/ الأدبى للمازني/ أدب التراجم الشخصية التاريخية لطه حسين، ثم نثر المقال العلمى لأحمد زكي) .

بعد ذلك يأتى الشعر بمدرسة البارودى، ثم نماذج من أدب الاتجاه الإسلامى لأحمد شوقى، يليه الاتجاه القومى ثم الشعر الاجتماعى للرصافى ومحجوب والسقاف .

ثم يعرض لجهد المدرسة الابتداعية الرومانسية - هكذا يسميها - فيعرض نماذج للشابى، تليها نماذج للحركات الاستقلالية وأدب التحرر، لأبى سلمى، مأساة فلسطين وأدب المقاومة، ثم يرد من الشعر الوجدانى : المساء لخليل مطران، ومن التأملى الفلسفى : المساء لإيليا أبو ماضى .

يتبع ذلك : أدب المهجر، ثم مدرسة الشعر الجديد، وعدد من القضايا الأدبية عن مدارس الشعر فى العصر الحديث، ونظرة عامة إلى الشعر المعاصر، والقديم والجديد فى الشعر المعاصر، من التراجم نجد : للبارودى، أحمد شوقى ثم المازنى .

أما فى النقد والبلاغة للصف الثالث الثانوى، فالكتاب مكتوب عليه إنه للعلمى والأدبى، ولست أدرى عما إذا كانت بعض الكتب التى ذكرناها مخصصة لكلا القسمين دون الآخر، إذ لاتوجد إشارات واضحة لذلك .

على أى حال كتاب النقد والبلاغة للثالث الثانوى يبدأ بتاريخ النقد الأدبى وتطوره عند العرب، قديما وحتى العصر الحديث، يتبع ذلك بيان الأسلوب وعناصره، ثم يفرق بين أسلوب الشعر وأسلوب النثر، موضحا اختلاف أساليب النثر باختلاف الموضوعات، وهنا يورد فنونه : المقال / الخاطرة/ المقالة القصيرة/ بناء القصة، القصة القصيرة/ ترجمة الحياة (هكذا يسميها)، ثم يعود إلى خصائص أسلوب الشعر، فالعناصر الشعرية ويحصرها فى : العاطفة/ الفكرة/ الصورة والخيال/ لغة الشعر/ ثم موسيقا الشعر . ويعرج قليلا حول بعض محاولات التجديد فى الموسيقي، معطيا نماذج من الموشحات والشعر الحر، كما يعرض للوحدة العضوية، ويميز بين الشعر الذاتى والشعر الموضوعى، ويفرق بين المسرحية والملحمة، ثم يوضح حالة الشعر فى العصر الحديث، عارضا من المدارس الشعرية : الديوان/ المهجر / الواقعية، وبعد ذلك يقترب قليلا من أسرار الجمال الفنى والأدب، ثم يعطى نموذجين اثنين للموازنة بين النصوص الأدبية .

عدا ملاحظتنا على أن الكم كثير جدا بالإضافة إلى قلة النماذج، فإن المعالجة ممتازة وهى تربى الذوق والإحساس، وتنعش شعور الطالب فى هذه المرحلة . ولو أدرك الطلاب قيمة ما فى هذه الفصول، لعكفوا عليها درسا وفحصا، وأفادوا منها الكثير مما يعدهم الإعداد الجيد للجامعة .

على أية حال، فإننا إذا نظرنا إلى المحصلة النهائية للطالب فى نهاية المرحلة الثانوية، نجد أنه فعلا يقرأ الكثير من التراث المعاصر، وأنه أيضا قد افترض له أن يلم بكم هائل من القواعد النحوية والصرفية والإملائية ، وأنه كذلك يتدرب على التذوق الأدبى، ويصبح أو - هكذا هو المفروض - قادرا على أن يحلل ويقارن، ويوازن ويستنتج .

الطالب يقرأ فى الإعدادي (١٦٠٠) صفحة، وفى الثانوى (٢٨٠٠) صفحة، أى أنه يدرس (٤٤٠٠) صفحة خلال ٦ سنوات، أى بواقع (٧٠٠) صفحة كل عام أو (٧٧) صفحة فى الشهر، أى بواقع صفحتين ونصف فى اليوم . إلى هذا الحد تبلغ عدالة منهج اللغة العربية من حيث الحجم، بالنسبة للطالب، ولكنه من ناحية أخرى يرينا عددا من المؤشرات التى تشغل البال وأهمها أهداف هذا المنهج وتوقعاتنا منه، بل ومقدار التوازن فى عناصره ومكوناته، وكلها أمور ينبغى أن تدرج على جدول أعمال.

على أية حال، بعد الثانوية العامة، وعلى اختلاف الدرجات التى يحصل عليها كل طالب، نعطى الطلاب جميعا اختباراً لقياس القدرات فى اللغة العربية، وهو ينقسم إلى جزئين رئيسيين، جزء فى القراءة، وجزء فى الكتابة . نطلب إليه فى القراءة أن يضع التشكيل الإعرابى المناسب لبعض الكلمات لنتأكد من أنه متمكن من النحو، كما نطلب إليه أن يضع التشكيل الداخلى المناسب لبعض الكلمات، أو يختار ما يوائم السياق، إضافة إلى اختبار مهاراته القرائية الأخرى عن الأفكار الرئيسية أو الضمنية أو الظلالية، أو هدف الكتاب، أو نوع الأدلة المقدمة، أو التمييز بين الحقائق والآراء، أو إبداء وجهة نظر فكرية أو تذوقية حيال ما يقرأ، وما إلى ذلك من مناسبة كلمات أو تعبيرات بعينها لسياق معين، وهكذا .

وفى الكتابة، نطلب إليه أن يضع فراغات : واحدة أو أكثر من علامات الترقيم أو أدوات الربط، وقد نطلب إليه عددا من الأنشطة الكتابية الوظيفية كتلخيص فقرة أو إعادة صياغة، أو نثر أبيات شعرية، إضافة إلى كتابة موضوع تعبير مستوحى أساسا من أمور شبيهة إلى حد كبير بما ألفه خلال دراسته بالمدرسة .

والملاحظ أن الأسئلة ليست من النوع التعجيزى، بل كلها واضحة وذات أهداف محددة، ليس بينها سؤال واحد للتعجيز أو الإغراب، فضلا عن كونها موضوعة بطريقة واضحة : لغة وأسلوبا وصياغة، وهناك صفحة للتعليمات تشرح للطالب كل شيء، وتساعده على معرفة المطلوب منه بالضبط وعلى وجه التحديد .

تظهر النتائج بعد التصحيح الدقيق والموضوعى، لترى اختلافات جوهرية فى المستويات اللغوية للطلبة . وأكثر من ذلك تظهر مفاجآت :

طالب يقول : لقد حصلت فى الثانوية العامة على ٨٨٪ واختبار الجامعة يضعنى فى

حد الكفاءة أو الكفاية اللغوية بالتعليم الأساسي، وهو كنظيره في معاهد أخرى ٨٠٪ .

السبب هنا واضح، إن من حصل على ٨٨٪ في الثانوية العامة، قد حصل عليها لأن طبيعة الاختبار تركز بالأساس على ما درسه الطالب فعلا، وهذا هو ما قصدناه من قبل بالتعليم، وحين تأخذه قليلا أو كثيرا، بعيدا عن هذا المستوى الاختبارى حيث تتحقق من درجة إتقانه للمهارة، قد لايسعفه استغلال خبرته المختزنة، أو قل لايظهر لديه أثر التدريب، والعكس صحيح بالنسبة للطالب الذى تتدنى درجته فى الثانوية العامة ولاتكون مؤشرا حقيقا لخبراته ومهاراته، ربما لأنه لايهوى الحفظ أو التذكر، لأن طبيعته قد تكون مختلفة لأنه يشغل عقله وفكره فى كل شيء، وهذا هو ما أشرنا إليه من قبل باكتساب المهارات .

إذا كانت هذه مفارقة، فهى مفارقة استثنائية جدا ولا تحدث كثيرا، ولكنى أوردها هنا كنموذج فارق بين التعلم والاكتساب، والذى آثرت أن أؤكده أن كلا منهما يتمم الآخر، فلا اكتساب دون تعلم، والوقوف عند التعلم فقط لايضمن فى كل مرة إتقان المهارات والسيطرة عليها .

ما هو أهم، أننا حين نرصد الأخطاء اللغوية للطلاب كما يعكسها اختبار قياس القدرات بالتعليم الجامعى الأساسى، نجد عددا من الأخطاء التى تحتاج إلى حل حاسم وجذرى . وهنا يبدأ برنامج اللغة العربية بالتعليم الجامعى الأساسى فى تقديم خدماته على محورين :

المحور الأول : علاجى، يحاول ما أمكن سد الثغرات التى فاتت الطالب خلال دراسته بمدارس وزارة التربية والتعليم .

والمحور الآخر تعليمى، هدفه إكساب الطالب المهارات اللغوية الأساسية : القراءة والكتابة والتحدث، ليكون ذلك بمثابة إعداده الإعداد اللغوى الجيد، لمواصلة دراسته الجامعية، بل قد يمتد ذلك معه أيضا مدى الحياة .

الإعداد اللغوى الجيد بالجامعة، يستهدف/ على ذلك/ ثلاثة محاور جوهرية :

أ- أن يكون الطالب قادرا على القراءة بأنواعها المتعددة : القراءة للدراسة، والقراءة الجهرية، والقراءة الخاطفة، أو الكشطية، كى يلاحق الكم الهائل الذى ينتظره حين يتخصص، ومعنى ذلك أن العناية هنا تكون مركزة على الفهم والاستيعاب مع السرعة، إلى جانب التذوق.

ب- وكذلك التمكين له فى مجال الكتابة، بأن تجيء كتاباته متحققا فيها : السلامة أو الصحة اللغوية، الدقة فى التعبير، والوضوح فى الإفصاح عما يود أن يقول .

جـ- ثم إقدار الطالب على الاشتراك فى المناقشات، بتعليمه مهارة التحدث لديه بالعربية الفصحى، بطلاقة وبدون تلعثم .

هذه هى المحاور الرئيسية التى تدور حولها أهداف التعليم الأساسى بجامعة الإمارات .

ولاننسى هنا أن علاج الأخطاء اللغوية والقضاء عليها، عامل مشترك فى القراءة والكتابة والتحدث .

لن أخوض طويلا فى هذا، فالبرنامج موجود، والمادة الدراسية له مطبوعة ومتوفرة يستطيع أن يطلع عليها من أراد .

وفى النهاية يمكن أن أشير إلى عدد من الجوانب التى تصلح للتنسيق بين المدرسة والجامعة فى مجال تعليم اللغة العربية، قصد النهوض اللغوى بالطالب، ورفع مستواه.

ينبغى أن تتحمل المدرسة ما تعانى منه فى الجامعة، فتبدأ بتدريب الطالب يوميا - منذ الأول الإعدادى وحتى الثالث الثانوى - على طريقة أو طرق تحرير الحرف العربى حين الكتابة . لاأقصد بذلك أن نعلم الطلاب تحسين خطوطهم على النحو المتعارف فى كراسات الخط، لا ... أريد فقط أن يهتم المعلمون بالمدارس بطريقة كتابة كل طالب . وهنا سؤال كبير : كيف يتأتى ذلك مع هذه الأعداد الضخمة، وأيضا دون أن يمس ذلك جوهر التوزيع الرسمى للمنهج ؟ أنا أعلم أن كل مدرس يدرس تقريبا أو على الأقل ١٥٠ أو ٢٠٠ طالب، فكيف يتوفر له أن يصحح لهذا الكم الكبير ؟

أنقل هنا تجربتنا العملية فى برنامج التعليم الجامعى الأساسى، إذ يعين المعلم يوميا لكل طالب أن يكتب ثلاثة سطور فقط لاغير، على قطعة صغيرة من الورق . يجمع المعلم الأوراق، أو الجذاذات هذه، فيصححها ويراجعها إلى الطلاب فى اليوم التالى : مصوبة مصححة . بحسبة بسيطة، نرى أن ١٥٠ طالبا × ٣ أسطر = ٤٥٠ سطرا، أى أن كل معلم سيصوب فقط ما يقارب ثلاثة صفحات تقريبا، وهى طريقة مجدية للغاية، ويضاعف من فاعليتها، أنها تتكرر يوميا وخلال كل هذه السنوات . بهذا نكون فعلا قد أرحنا الجامعة من وقت نقطتعه من التعليم الأساسى، وأنا أرى أن المدرسة هى صاحبة الحق فيه .. هذا النشاط يمكن استغلاله

كذلك لتدريب الطالب على الضبط الإعرابى . ولو قمنا بتوزيع ذلك على السنوات الدراسية الست (إعدادى وثانوي) لحصل كل طالب فى أى اختبار للغة العربية، على درجة عالية جدا فى مجالى النحو والخط .

مجال آخر للتنسيق الأكاديمى بين المدرسة والجامعة فى تعليم اللغة العربية، لماذا لا تبدأ المدرسة فى المرحلة الإعدادية ولمدة عام كامل على تدريب التلميذ على كتابة الجملة العربية فقط بجميع متعلقاتها وحيثياتها . إننا دائما طموحون أن يكتب التلميذ من أول يوم موضوعا متكاملا، ونظن أن فى ذلك نوعا من الطلاقة الكتابية، مع أن الأجدى أن نركز على الوحدة الأولى للموضوع الطويل، ممثلة فى الجملة، ثم تدريبه على ربط الجمل بعضها ببعض بأدوات ربط مناسبة فى كل مرة . بعدها قد نبدأ تدريبه على كتابة «الفقرة» وفق الأسس والضوابط التى يقدمها التعليم الجامعى الأساسى الآن. حتى إذا أنسنا من الطالب خيرا - بعد كل هذا - نستطيع دون تردد أن نعطيه موضوعا ليكتب فيه بطريقة شاملة .

إن المدرسة إذ تحمل هذا العبء، فلن تكون أمام الطالب عقبة حين يلتحق بالجامعة فى أن يجتاز معظم المهارات اللغوية بكفاءة، ولن يتبقى له - والحال هذه - إلا التدريب على آليات البحث العلمى، وبعض الدراسات التكميلية الأخرى، التى تعده للتخصص .

ما يحدث الآن بالتعليم الجامعى الأساسى، أننا نقضى كثيرا فى التغلب على الأخطاء اللغوية للطالب، ثم نطور له مهارته فى القراءة (استيعابا وفهما وتذوقا مع السرعة المناسبة)، وكذلك فى الكتابة، نسعى إلى أن تأتى كتابات الطالب سليمة لغويا، دقيقة أداء، واضحة فى الأسلوب والعرض، إلى جانب تمكينه وتشجيعه على المناقشة والحوار وإبداء الرأى وحل المشكلات .

بعد كل ذلك، نرتفع بالطالب إلى المهارات التى تهدف فعلا إلى التعلم الذاتى فندربه على أدوات البحث وآلياته، حتى نصل به أخيرا إلى دراسة عدد من المداخل الأساسية التى تؤهله لمسايرة التخصص الذى يختاره .

وتأتى وحدة «اللغة العربية فى حقول التخصص» نافذة تنفتح للطالب على حقل تخصصه، ويرى من خلاله بعض الجوانب التى تصله به، وتخلق الألفة بينه وبين المصادر والمؤلفين والقضايا وحتى بعض المصطلحات الدائرة فى مجال هذا التخصص أو ذاك، فضلا عن إرشاده إلى المعاجم المتخصصة ودوائر المعارف والموسوعات المعتمدة .

يتم هذا بطريقة تطبيقية عملية، تزيل هذه الرهبة من نفس الطالب، فيحل الاطمئنان، ويتقدم إلى مواصلة دراساته بخطى أكثر ثباتا وثقة واستقرارا .

ومن المفيد هنا أن نعرض الشكل العام للعربية فى حقول التخصص، خاصة وأنها نهاية برنامج اللغة العربية فى مركز العليم الجامعى الأساسى بالجامعة .

إنها تتحدد فى إطار أربع وحدات فرعية هى :

١- قراءات للدراسة أو مداخل التخصص .

٢- نصوص للقراءة المتأنية .

٣- محاضرات للاستماع والمناقشة وتدوين الملاحظات .

٤- أنشطة مكتبية واتصال مكثف بالمكتبة ومركز مصادر المعلومات .

ولعل فى تدريب الطالب هنا على بعض المهارات العليا فى كتابة التلخيص، والتحليل، وتدوين النقاط من محاضرات، وكتابة البحث الموجز المتخصص والموثق بطريقة عملية ومنهجية - كل ذلك يحقق غايتنا من وراء إعداد الطالب الإعداد اللغوى الجيد والمناسب .

أمر أخير يتعلق بالتنسيق الأكاديمى بين المدرسة والجامعة، هو أن نراعى حين تأليف الكتب الدراسية أن تأتى التدريبات فيها لتعين الطالب على التحليل الموضوعى لما يقرأ أو يسمع، وأن تمكنه من مهارات المناقشة والتعبير عن خبراته ومشاعره إزاء المادة التعليمية المقدمة، بما ينتج عنه التفاعل الناجح : لغويا وفكريا، ليس فقط فى حياته الدراسية، بل وفى حياته الاجتماعية بوجه عام . ومن هنا يتحتم فى التدريبات أن تنقل الطالب أو بالأحرى نرقى بقدراته من مستوى التحصيل والتخزين والحفظ والاستظهار ومجرد التذكر، إلى ساحات أرحب فى مستويات التفكير والابتكار والإبداع، ومن هنا نؤكد على ضرورة توزيع أنماط الأسئلة والتدريبات فى المنهج المدرسى على المستويات المعرفية الستة وبطريقة متدرجة، من تذكر، واستيعاب، وتطبيق، وتحليل، وتركيب، وتقويم، بما يدعم التواصل اللغوى الحى والمشوق، ويخلق لدى الطالب الثقة فى ممارسات مماثلة خارج الصفوف الدراسية دون تهيب أو خجل أو تردد .

إننا نريد للطالب أن تكون لديه القدرة على النقد والتذوق وإبداء الرأى، وفق أسس موضوعية ومنهجية، فأكثر المهارات نفعا فى عصرنا الحاضر، تتمثل فى أن يتعلم الطالب

«كيفية» التعلم، وإلى هذا المعنى – الذى نختم به – قصد الأستاذ أحمد أمين ، رحمه الله ، حين قال : وليس خير معلم من استطاع أن يضع فى أذهان من يعلمهم أكبر قدر ممكن من المعلومات، فليس مقياس المعلم والمتعلم هو مقدار معلوماته، فقد يعرف إنسان عشر معلومات ويعرف كيف يستخدمها استخداما صحيحا ، وكيف يستغلها خير استغلال، فيكون بذلك خيرا من إنسان يعرف مائة معلومة ولايعرف كيف يستخدمها ولاكيف يستعملها .

وعلى هذا فليس الكتاب القيم هو ما يثير إعجابك، ويستحسن ذوقك من ناحية إسلوبه أو من ناحية معلوماته، أو من ناحية استغراقك فيه –وهذا كله خير– ولكن خير من هذا كله، أن تقوم الكتاب بمقدار ما بعث فيك من حياة، وما أضاء لك من نواح كانت مظلمة، ما بثه فيك من روح كان خامدا . وعلى الجملة ما عرفك بنفسك، وعرفك بالعالم، وشوقك لأن تلاقى العالم بما عرفته من نفسك .. فالمعلم العظيم، والكتاب العظيم، ليس هو الذى يلقى عليك ثقل معلوماته، أو ثقل عظمته، أو ثقل قدره، وإنما هو الذى يهمك، ويوحى إليك، ويستفز قواك، ويحفز قدراتك . وعلى الجملة ليس هو الذى يضغط عليك بأى ناحية من نواحى عظمته ، ولكنه هو الذى يحررك، ويفسح صدرك، ويفك قيودك ويجعلك تتنفس فى راحة، وتعمل فى أمل . هو نجم يتألق لاتشعر بثقله وحجمه، ولكن تشعر بنوره وجماله ووحيه .

مصادر البحث :

عبد المنعم الشيخ/ سليمان أبو عبيدة/ إبراهيم صديق :القراءة العربية (الصف الأول الإعدادي) الطبعة السابعة، ١٤١٠/ ١٤١١هـ – ١٩٩٠/ ١٩٩١م ، وزارة التربية والعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

عبد المنعم الشيخ/ د. وليد قصاب/ سلمان أبو عبيدة، إبراهيم صديق، مراجعة : د. مصطفى الشكعة : القراءة العربية (الصف الثانى الإعدادي) الطبعة السادسة ١٤١٠/ ١٤١١هـ – ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

حلمى إبراهيم/ إبراهيم صديق/ سلمان إبو عبيدة ، مراجعة : د. محمد خير الحلواني/ ثابت الخطيب/ عبد المنعم الشيخ : القراءة العربية (الصف الثالث الإعدادي) الطبعة الخامسة ١٤٠٩/ ١٤١٠هـ – ١٩٨٩/ ١٩٩٠م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

حسن أحمد/ عبد الحميد على عطية/ عودة الله منيع القيسى : التطبيق اللغوى (الصف الأول الإعدادي) الطبعة الثامنة ١٤١١/ ١٤١٢هـ – ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

د. محمد خير الحلواني/ عبد الحميد على عطية/ على سلامة عبد القادر/ شحدة عقيلان ، راجعه :

د. مصطفى الشكعة : التطبيق اللغوى (الصف الثانى الإعدادي) الطبعة السادسة ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

عبد الحميد على عطية/ عبد اللطيف محجوب/ على سلامة عبد القادر/ أحمد محمد الريس، راجعه : د. محمد خير الحلواني، ثابت إدريس الخطيب/ عبد المنعم الشيخ .التطبيق اللغوى (الصف الثالث الإعدادي) الطبعة الخامسة ١٤٠٩/ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩/ ١٩٩٠م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

لجنة الإعداد (دون ذكر أسماء) : قصص مختارة (الصف الأول الإعدادي) الطبعة الثانية ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا : صور من حياة النابغين، الكتاب الثانى (الصف الثانى الإعدادي) الطبعة التاسعة ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، دار البردى للنشر والتوزيع الرياض، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

عبد الحميد جودة السحار : عمر بن عبد العزيز (للصف الثالث الإعدادي) مطبوعات مكتبة مصر ، دار مصر للطباعة، طبعة للعام الدراسى ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم ، دولة الإمارات العربية المتحدة .

إسماعيل منصور إمام/ محمد السيد السويدي/ محمد على أبو أحمر ، بإشراف : أحمد العدواني/ خليل عبد الشفيع/ يوسف عبد المعطي/ ربيع محمد السيد : المطالعة الجديدة (للصف الأول الثانوي) الطبعة الرابعة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م ، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

أحمد محمد الفيل/ سالم عزب رزق/ عبد المنعم محمد حسين، مراجعة : أحمد العدواني/ خليل عبد الشفيع/ ربيع محمد السيد/ يوسف عبد المعطى : المطالعة الجديدة (للصف الثانى الثانوي) الطبعة الثالثة عشرة ١٤١٠/ ١٤١١هـ- ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

إبراهيم أبو العينين عابدين/ طه طه الهلالي/ بسيونى أبو زيد/ جمعة الصحن : المطالعة الجديدة (للصف الثالث الثانوي) الطبعة الخامسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ- ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم. دولة الإمارات العربية المتحدة .

أحمد أبو بكر إبراهيم/ يوسف الحمادي/ فريد رمضان : النحو (للصف الأول الثانوي) الطبعة الخامسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

أحمد أبو بكر إبراهيم/ يوسف الحمادي/ فريد رمضان : النحو (للصف الثانى الثانوي) الطبعة الخامسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم ، دولة الإمارات العربية المتحدة .

محمد حمد الشناوي/ محمد شفيق عطا/ السيد محمد الشافعى : النحو (للصف الثالث الثانوي) الطبعة الثالثة عشرة ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) : مع المصطفى - صلى الله عليه وسلم - فى عصر المبعث (للصف الأول الثانوي) طبعة مدرسية خاصة ، دار المعارف ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

على أحمد باكثير : وا إسلاماه (للصف الثانى الثانوي) الناشر مكتبة مصر للعام الدراسى ١٤١٠/ ١٤١١هـ - ١٩٩٠/ ١٩٩١م، وزارة التربية والتعليم ، دولة الإمارات العربية المتحدة.

د. محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر (للصف الثالث الثانوي) طبعة مدرسية خاصة، دار المعارف ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

عبد الحميد البسيوني/ إبراهيم عابدين/ د. محمد الدش/ عبد العليم عيسى : الأدب والنصوص والبلاغة (للصف الأول الثانوى) الطبعة الخامسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

أحمد عثمان عبد الحميد/ إبراهيم عابدين/ محمد شمس الدين عبد الحافظ/ درويش حمودة : الأدب والنصوص والبلاغة (للصف الثالث الثانوي) الطبعة الخامسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

إبراهيم عابدين/ د. إبراهيم عبد الرحمن محمد/ محمد على حسين/ أبو العينين محمد أبو العينين : الأدب والنصوص (للصف الثالث الثانوي) الطبعة السادسة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

محمد زكى العشماوي/ محمد حسن عبد الله/ إسماعيل مصطفى الصيفى : النقد والبلاغة (للصف الثالث الثانوي) العلمى والأدبى الطبعة الرابعة عشرة ١٤١١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١/ ١٩٩٢م، وزارة التربية والتعليم، دولة الإمارات العربية المتحدة .

د. أحمد طاهر حسنين ، د. حسن شحاته، د. عبد العزيز نبوى : سلسلة تعليم كتب اللغة العربية للمستوى الجامعي(١١كتابا) هي: قراءات جامعية (١) قراءات جامعية (٢) النحو للقراءة (٣) الأساس والتحرير الكتابى (٤) أدوات الربط (٥) بالاشتراك مع : الأستاذة ناريمان نائلى الورانى القراءة الكشطية (٦) القراءة والمكتبة (٧) القراءة والمكتبة والمكتبة (٨) الكتابة والبحث (٩) أشرطة الاستماع والمشاهدة (١٠) بالاشتراك مع د. محمد المرسي/ د. أحمد عيسى/ د. أحمد رشوان . دليل المعلم (١١) (طبعت جميعها بمطبعة الإمارات ، طبعة أولى ١٩٩٠، طبعة ثانية ١٩٩١م) جامعة الإمارات العربية المتحدة .

د. أحمد طاهر حسنين : اللغة العربية فى حقول التخصص (طبعة تجريبية) ، مطبعة الجامعة ١٩٩١م، جامعة الإمارات العربية المتحدة .

صورة الثقافة والتربية

فى الأدب العربى القديم

أ. د. أحمد درويش *

تتنوع الوظائف الحديثة للتربية وتتعدد وتتسع بقدر ما تتسع طموحات الإنسان الحضارية ورغباته فى الوصول بالنموذج البشرى إلى أعلى ما تتيحه قدراته من إمكانيات تؤهله لإشاعة العمار فى الكون، وبث الرفاهية فى المجتمعات الكبيرة، والطمأنينة والرقى فى المجتمعات الصغيرة .

وتستعين التربية فى أداء وظائفها تلك بفروع المعرفة الإنسانية المختلفة وبالتجارب البشرية والتراثية فى مختلف المجالات، ولم يعد مفهوم الاستفادة من التراث والتجارب

* أستاذ مساعد بقسم البلاغة والنقد الأدبى والأدب المقارن بكلية دار العلوم جامعة القاهرة والمعار حالياً إلى كلية الآداب بجامعة السلطان قابوس .

البشرية يتوقف عند طبقة بعينها أو فترة تاريخية محددة، بل امتد مفهوم مصادر الاستفادة مع ازدهار المناهج «الوصفية» فى طرق البحث والتى حلت فى كثير من فروع المعرفة محل المناهج «المعيارية» امتد مفهوم مصادر الاستفادة ليشمل حتى المجتمعات البدائية التى لايخلو سلوكها العفوى من قيم مسيطرة أو بذور قيم يمكن أن توجه أو تطور لصالح المجتمعات البشرية التى تسعى إلى مزيد من الرقى، وكذلك الى الطبقات التى لم تنل حظاً كبيراً من الثقافة المدرسية المنتظمة، وإنما تلقت فى المقابل منها ثقافة شعبية تمتد الى جذور الأعراف والتقاليد السائدة المتوارثة جيلاً بعد جيل، وهى الأعراف والتقاليد التى تشف عن نفسها فى أنماط من التعبير أخذت تلقى فى القرن الأخير عناية دارسى الآداب والفنون وأطلق عليها اسم التراث الشعبى، أو الآداب والفنون الشعبية، وأصبحت تعد بدورها مصدراً مما يعتمده علماء التربية ودارسوها فى استخلاص العادات الثقافية والاجتماعية والفنية لشعب من الشعوب وتوجيهها الوجهة الصحيحة فى إطار أداء «التربية» لوظائفها الأساسية .

فى هذا الإطار نود أن نلقى بعض الضوء على التراث الثقافى العربى القديم فى محاولة لاستشفاف مجموعة من القيم الثقافية والاجتماعية من بين المواقف التى حرص القدماء على تدوينها، فى موسوعات الثقافة العامة، وعلى صفحات الكتب التى كان يتم الحرص على أن يتزود القارىء المثقف الذى يريد أن يتقن أصول التعليم وصنعة الأدب بهما، وقد ورد الإشارة إلى بعضها فى عبارة شهيرة لابن خلدون حين قال: «وسمعنا من شيوخنا فى مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين، وهى : أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبى على القالى، وما سوى هذه الأربعة فتوابع بها وفروع عنها»[1] ، ويمكن أن يضاف إلى هذه المصادر الأمهات، مصدر هام آخر لأحد علماء القرن الخامس الهجرى، وهو كتاب «زهر الآداب وثمر الألباب» لأبى إسحق إبراهيم بن على الحصرى القيروانى، وتأتى أهميته من تأخره النسبى عن المصادر الأخرى التى سبقته بنحو قرنين، ثم من كونه كذلك ينتمى إلى حضارة غرب العالم الإسلامى فى المغرب والأندلس ويكمل بذلك صورة التقاليد والأعراف الثقافية التى يمكن أن تكون رافداً هاماً فى تاريخ التربية .

---

(١) مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. على عبد الواحد وافى ص ٥٥١.

ولعلنا لانجد فى هذه المصادر القديمة استخداماً للمصطلحات مطابقاً للاستخدام الحديث لها، ولكننا فى المقابل نجد تقارباً فى الأهداف والمضامين مع الوضع فى الاعتبار روح كل عصر ومتطلباته، فمصطلحات التربية والأدب والثقافة يختلف عمرها وحقول استعمالها اللغوية، ولكنها تلتقى فى أفق دلالى واحد، ولقد يشيع بعضها فى عصر أكثر مما يشيع الآخران، أو يختص بمجال معنوى معين، فالثقافة كانت أكثر دلالة على الظرف والحذق وخفة الروح وكانت فى أصلها اللغوى مستخدمة فى مجال تثقيف الرماح أى تهذيبها وازالة زوائدها وشوائبها بحيث يبدو الرمح مستقيماً منساباً فعالا خفيف الحركة سريع الوصول للهدف .

ومن هذه الدائرة دخل الرجل المتقن للحديث السريع الوصول الى قلوب الآخرين فأصبح يعرف بالمثقف تشبيها له بالرمح الجيد، ثم أصبح المصطلح أصلاً لا مجازاً فى عالم العلم والمعرفة، على حين أن مصطلح التربية كان أكثر استعمالاً فى مجال الرعاية والتوجيه وخاصة من الكبار لمن هم أدنى منهم وعليه جاء التعبير القرآنى ﴿ قالوا ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين ﴾ وكان المصطلح من العموم بحيث يشمل كل ما يحقق الهدف من توجيه العقل أو الجسم أو السلوك، على حين جاءت مصطلحات أخرى كالأدب والتعليم لتلتقى مع المصطلحات السابقة فى بعض المجالات ولتأخذ ظلالاً تخصصية معينة حسب تطور العصور فى تاريخ المعرفة العربية .

على هذا النحو يمكن أن نجد القيم المتصلة بحقول اكتساب المعرفة أو توجيه السلوك مندرجة تحت مصطلح أو آخر من هذه المصطلحات، فى كتب الثقافة العربية القديمة، ولعل من أوائل القيم الثقافية التى تستشف من المصادر القديمة، الحرص على إيجاد لون من «الاستمرارية» فى الموروث والوجدان الثقافى متمثلاً فى الحرص على الاستفادة من الشعر باعتباره حاملاً لمجمل ما عرفه العرب من عادات وتقاليد وقيم أو على حد تعبيرهم الشهير: «الشعر ديوان العرب» ومن هنا حرصت كتب المصادر على إيراد الأقوال التى تنسب الى الشعر وظيفة تربوية بالمعنى العام، مثل قول عمر بن الخطاب[1] : «تعلموا الشعر، فإن فيه محاسن تبتغى ومساوىء تتقى» وقول ابن الرومى :

---

(١) زهر الآداب، تحقيق الدكتور زكى مبارك جـ١ ص ٥٨.

أرى الشعر يحي الناس والمجد بالذى تبـــقيه أرواح لـــه عطـــرات

وما المجد لولا الشـــعر إلا معـــاهد وما الناس إلا أعظم نخـــرات

وتشير هذه المصادر على نحو خاص الى موقف الرسول ﷺ من الشعر وسماعه له واثابته عليه وقوله عن حسان بن ثابت: إن الله ليؤيده بروح القدس ما نافح عن نبيه، وسماعه لشعر عبد الله بن رواحه وشعر كعب بن مالك فى الدفاع عن دعوته، واثابته كعب بن زهير على قصيدته[١] .

ولقد كان علماء الأدب من خلال تأكيدهم على هذه النقطة الأخيرة بالذات، يتوخون هدفاً تربوياً سامياً، هو الغاء الصراع الذى توهمه البعض بين شطرى التراث الثقافى العربى متمثلين فى الشعر من ناحية وفى القرآن من ناحية ثانية، وافتراض أن القرآن حين نفى الشاعرية عن الرسول فى قوله تعالى : ﴿ وما علمناه الشعر وما ينبغى له ﴾ قد نفى فى الوقت ذاته قيمة الشعر، ولكن علماء الأدب والبلاغة أزالوا ذلك الوهم وبينوا أن نفى الشعر عن الرسول كان تأكيداً لصحة رسالته لأنه ممن لم يتعودوا من قبل صناعة القول كما كان نفى الخط عنه واثبات الأمية له من أجل الهدف ذاته، دون أن يكون فى ذلك أى انقاص من قيمة الكتابة والخط، يقول الإمام عبد القاهر الجرجانى صاحب كتاب دلائل الإعجاز فى حواره حول هذه القضية: «وسبيل الوزن فى منعه عليه لاسلام إياه، سبيل الخط حين جعل عليه السلام لايقرأ ولا يكتب فى أن لم يكن المنع من كراهيته كانت فى الخط، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر والدلالة أقوى وأظهر»[٢] .

كانت هذه الخطوة الأساسية فى تأصيل الامتداد الثقافى فى وجدان الأمة أساساً قوياً لانطلاقة مصادر الأدب القديم للإشادة بقيم «المعرفة» ووسائلها وأدواتها وكيف أنها تحل من الشخصية العربية محل تقدير واعتزاز وتنبع عنها قيم بديلة للقيم التى كانت سائدة قبل سيادة عصر المعرفة والتنوير الذى كان من نتاج الحضارة الإسلامية، ومن هنا فليس من الغريب أن نجد فى هذه المصادر مقارنة مستمرة بين القلم والسيف باعتبار كل منهما رمزاً لقيمة سائدة فى لون حضارى معين، ومع أنه يبدو الآن ألا تعارض بين القيمتين والرمزين،

---

(١) المرجع السابق جـ١ ص ٥٧ وما بعدها .

(٢) دلائلك الاعجاز للإمام عبد القادر الجرجانى ، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا ص ٢٢.

فإن عصر صراع القيم، وما صاحبه من زحف لقيم المعرفة، لم يكن يهدف إلى تأكيد فائدة المعرفة وأهميتها فحسب، وإنما إلى جعل أبطالها فرساناً يتشحون بما لايقل قيمة عن وشاح الفارس القديم، الذى كانت تجله القبيلة لصرامة سيفه ومن هنا كثر فى كلام العرب أمثال قولهم : صرير الأقلام أشد من صليل الحسام، أو قول شاعر مثل أبى الفتح البستى:

إذا أقسم الأبطال يوماً بسيفهم — وعدوه مما يكسب المجد والكرم

كفى قلم الكتاب مجداً ورفعة — مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم

وحين يقول المتنبى :

حتى رجعت وأقلامى قوائل لى — المجد للسيف ليس المجد للقلم

اكتب بنا أبداً بعد الكتاب به — فإننا نحن للأسياف كالخدم

يرد عليه شاعر آخر بقوله :

بذا قضى الله للأقلام مذ بريت — أن السيوف لها مذ أرهفت خدم

وهناك لون مماثل أيضاً من الصراع جرى حول وسائل نقل المعرفة، بين وسيلة الشفوية التى كانت امتداداً لعصر الأمية، ووسيلة التدوين التى كانت علامة على عصر اتساع القراءة والمعرفة[1] .

وفى البدء كان البعض يكبر من قيمة الرواية الشفهية لمسائل العلم وأخباره، ولايثق بما يكتب فى الصحف، لكن موجة «الكتاب» ما لبثت أن اكتسبت السيادة كوسيلة أولى للمعرفة لا منازعة فى أهميتها بل وجاوزت ذلك واعتبرت عنصراً اجتماعياً هاماً لملء الفراغ، واشاعة معان جديدة فى الحياة الفكرية والعلمية لم تكن مأهولة من قبل، ومنذ القرن الثالث الهجرى تنبه علماء الأدب الى أهمية الكتاب كصاحب وصديق، فيه ما فى الصديق من مزايا وليس فيه عيوب الناس، وفى ذلك يقول الجاحظ[2] : «ولاأعلم جاراً أبر، ولا رفيقاً أطوع، ولا معلماً أخضع، ولا صاحبا أظهر كفاية وأقل جناية ولا أقل إملالاً وإبراماً، ولا أقل غيبة، ولا

---

(١) انظر فصلاً خاصاً بذلك الصراع ، فى كتاب جابر بن زيد.. حياة من أجل العلم للدكتور أحمد درويش – سلطنة عمان سنة ١٩٨٩.

(٢) انظر ، زهر الأداب للحصرى القيروانى جـ١ ص١٨٣ .

أكثر أعجوبة وتصرفاً، ولا أقل صلفاً وتكلفاً، ولا أبعد من مراد، ولا أزهد فى جدال ولا أكف عن قتال من كتاب. ولا أعلم قريباً أحسن مواتاة، ولا أعجل مكافأة، ولا أحضر معونة، ولاأقل متونة، ولا شجرة أطول عمراً، ولا أجمع أمراً ولا أطيب ثمرة، ولا أقرب مجتنى، ولاأسرع إدركاً فى كل أوان، ولا أوجد فى غير ابان (أى فى غير موسمها) من الكتاب».

وإذا كان التراث الثقافى قد حفظ لنا هذه الإشارات العامة عن تطور ونضج الوجدان الجماعى واقترابه من حقول المعرفة، تأصيلاً لجذورها، واجلالاً لرمزها ، واهتماماً بوسائلها، مما يمكن أن شكل رافداً هاماً من روافد بحوث التربية فى تاريخ المعرفة وتطور أدواتها، فإن ذلك التراث يقترب بنا على نحو أكثر تحديداً من العملية التعليمية ذاتها، بمفهومها المألوف المتعارف عليه، فى شكل العلاقة بين المعلم والتلميذ، ولقد كان اهتمام مصادر الأدب بهذه القضية صدى لاهتمام المجتمع بها ومؤشراً على تعاظم ونمو العملية التعليمية فى الحضارة العربية فى فترة مبكرة .

وفى هذا الإطار تورد المصادر القديمة أنماطاً من تقاليد العملية التعليمية أو آدابها فى مثل قولهم [(١)] : أول العلم، الصمت، والثانى: الاستماع، والثالث: الحفظ، والرابع: العمل به، والخامس: نشره»، أما احترام التلميذ لأستاذة، فهو واجب مقدس ينبغى أن يبلغ مداه، ويتم التجاوز فيه عن قواعد أخرى تراعى عادة فى التعامل بين الرجال في إطار حث الدين على مراعاة المساواة، لكن المساواة هنا ينبغى أن تكون لصالح الأستاذ، وحتى عبارات المجاملة التى يمكن أن تحمل فى مواقف أخرى سمة الملق من الأدنى إلى الأعلى، تباح فى هذا الموقف التعليمى، وفى هذا الإطار يروى حديث نبوى عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال: «ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا فى طلب العلم»[(٢)] .

أما المعلمون أنفسهم فقد كانوا موضع اهتمام بالغ من كتب المصادر الأدبية، ويستشف من تلك المصادر أنهم كانوا يمثلون ظاهرة من ظواهر المجتمع تفرض نفسها ولايمكن اغفالها، وليس من الضرورى أن تكون الظاهرة موضع استحسان للدلالة على أهميتها وإنما قد تكون موضع تندر وتحتفظ مع ذلك بنفس القدر من الأهمية كما كان الشأن مع طائفة معلمى

---

(١) انظر : البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون جـ٢ ص١٩٨.
(٢) المرجع السابق : ٢/ ٢٤.

الصبيان أو معلمى الكتاتيب الذين بلغ شيوعهم فى القرى حداً جعلهم موضع حديث الناس. ومن بعدهم موضع تأليف الكتاب، والسمة التى لصقت بهؤلاء غالباً، هى أنهم كانوا «حمقى» من كثرة مخالطتهم للصبيان، ويبدو أن الصفة قد شاعت شيوعاً غير عادل، فأصبح يطلق على المعلم أنه «أحمق» مما دعا واحداً كالجاحظ إلى أن ينبرى فى القرن الثالث ليدافع عن المعلمين ضد هذا التعميم، ولكى يبين أنهم طوائف متدرجة، منهم من يعلم أبناء الخاصة، ومنهم من يعلم أبناء الأمراء والخلفاء، ومنهم من يمارس عمله فى كتاتيب القرى، ومنهم من هو حجة وثقة فى رواية أصول العلم، فلا ينبغى إذن أن تعمم صفة على هذه الطائفة المتعددة المتشعبة، ولاينبغى أن تستغل صفة «المعلم» فى المهاترات السياسية بين الأحزاب المختلفة، فيتهم البعض بأنه كان معلماً أو ابن معلم كما كان الشأن مع الحجاج بن يوسف الثقفى الذى وجه إليه خصومه هذه التهمة، يقول الجاحظ[1] : «وهذا المأخذ يجرى فى الطبقات كلها، من جود وبخل، وصلاح وفساد، ونقصان ورجحان، ومازلت أسمع هذا القول فى المعلمين، والمعلمون عندى على ضربين، منهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصة، ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد الخاصة إلى تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشحين للخلافة، فكيف نستطيع أن نزعم أن مثل على بن حمزة الكسائى، وقطرب، وأشباه هؤلاء يقال لهم حمقى ولايجوز هذا القول على هؤلاء،ولا على الطبقة التى دونهم، فإن ذهبوا الى معلمى كتاتيب القرى ، فإن لكل قوم حاشية وسفلة، فما هم فى ذلك إلا كغيرهم، وكيف تقول مثل ذلك فى هؤلاء، وفيهم الفقهاء والشعراء والخطباء مثل الكميت بن زيد وعبد الحميد الكاتب.. وما كان عندنا بالبصرة رجلان أروى لصنوف العلم ولا أحسن بياناً من أبى الوزير وأبى عدنان المعلمين، وحالهما من أول ما أذكر من أيام الصبا، وقد قال الناس فى أبى البيداء وفى أبى عبد الله الكاتب وفى الحجاج بن يوسف وأبيه ما قالوا، وقد أنشدوا مع هذا الخبر شاهداً من الشعر على أن الحجاج وأباه كانا معلمين بالطائف».

إن الدلالة التى تعلن عن نفسها لمثل هذه الرواية عن الحياة التعليمية فى الدولة الإسلامية فى النصف الأول من القرن الثالث، وفى النصف الأخير من القرن الثانى - أيام طفولة الجاحظ التى تشير إليها الرواية - أن المعلمين فى ذلك العهد المبكر أصبحوا من

---

(١) البيان والتبيين جـ١ ص ٢٥١ .

الشيوع بحيث يشكلون طبقة تشغل المجتمع والمؤلفين من ناحية، وأصبحوا من النبوغ بحيث يشكلون «طبقات» وطوائف، شأنهم فى ذلك، شأن بقية العناصر الرئيسية الفاعلة فى المجتمع آنذاك، مثل الشعراء والفقهاء والأطباء الذين عرفت المكتبة العربية كتباً فى تصنيفهم مثل طبقات الشعراء، وطبقات الأطباء، وطبقات الفقهاء.. وليس من المستبعد وفقاً لروح نصوص المصادر الأولى، أن تكون هناك كتب ألفت عن «طبقات المعلمين» كما ألفت دون شك كتبٌ عن نوادر المعلمين .

وإذا كانت المصادر الأولى قد أشارتإلى مدى الاحترام الواجب للمعلم من قِبَل تلامذته حتى أباحت الملق فى سبيل ذلك، فإنها فى المقابل تشير إلى مدى الخوف والهيبة التى كانت مستقرة فى نفوس التلاميذ ازاء معلميهم، والى مدى الحرية التى كانت تمارس بها عصا المعلم أو يده، عملها فى سبيل التأديب والتعليم. وإذا كان القرن الأول كله يتحدث عن هيبة حاكم كالحجاج بن يوسف الثقفى ترتعد فرائص الرجال حينما تسمع باسمه، ولايجرؤ أحد على اغضابه لئلا يطير رأسه، فإن مصادر الأدب تتحدث عن عصا المعلم التى تعلو هيبتها على هيبة الحجاج وعبد الملك بن مروان نفسه وتجعل ابن الخليفة عبد الملك يعود إلى البيت صارخاً باكياً من معلمه، فلقد روى «أنهم قدموا رجلاً من الخوارج على عبد الملك بن مروان لتضرب عنقه، ودخل على عبد الملك ابن له صغير قد ضربه المعلم وهو يبكى، فهم عبد الملك بالمعلم، فقال له الخارجى: دعوه يبكى، فإنه أفتح لجرمه (أى لحلقه) وأصح لبصره، وأذهب لصوته، فقال له عبد الملك، أما يشغلك ما أنت فيه عن هذا ؟ قال الخارجى: ما ينبغى لمسلم أن يشغله عن قول الحق شىء فأمر بتخلية سبيله»[1] .

وسواء كان استخدام العصا مما يقره التربويون اليوم أو يتحفظون إزاءه فإن عصا المعلم فى القرن الأول الهجرى، وصلت أصداؤها إلينا من خلال ما روته كتب الأدب العربى .

يمكن أن نستشف كذلك من كتب الأدب العربى القديم صورة عن برامج التعليم التى كانت مألوفة فى ذلك الوقت وعن الخبرات والمهارات التى كان يحرص الآباء على أن يكتسبها أبناؤهم على يد معلميهم، وأحياناً عن ترتيب هذه الخبرات الزمنى وأولويتها من حيث السهولة أو الصعوبة ومن حيث المنفعة العاجلة أو الآجلة .

---

(١) البخلاء للجاحظ ص ٩٨ .

ومجمل الوصايا والأحاديث التى تسوقها كتب الأدب العربى فى هذا الصدد تركز من بين المهارات العملية خاصة على مهارة الرياضة البدنية، وخاصة السباحة التى كان يرى عربى الصحراء أنها التحدى الخطير الذى يواجهه من قبل عالم الماء وأنها الوسيلة الأخيرة للهرب من عدو ملاحق، وهم لاينسون فى تاريخهم أن دولة اسلامية كبرى مثل دولة الأندلس، ان من العوامل التى جعلت مؤسسها «صقر قريش» عبد الرحمن بن معاوية يفلت من الموت، مهارته فى السباحة، حين استطاع أن ينجو من مطاردة العباسيين له بالقاء نفسه فى النهر مع تابع له، وعندما نجوا واصلا السير، حتى قدر للأمير الناجى أن يقيم الدولة الأموية فى الأندلس التى شهدت أزهى عصور الحضارة الإسلامية لقرون طويلة، ومن أجل هذا ، كان يقول الحجاج لمعلم ولده[1] : «علم ولدى السباحة قبل الكتابة، فإنهم يصيبون من يكتب عنهم ولايصيبون من يسبح عنهم».

وكتب عمر بن الخطاب الى ساكنى الأمصار: «أما بعد فعلموا أولادكم العوم والفروسية، ورووهم ما سار من المثل، وحسن من الشعر»[2] .

وإذا تجاوزنا مجال المهارات العملية الى حقول المعرفة النظرية، فقد كانت هناك مجالات متعددة ومتدرجة، مثل مجال الحساب، ومجال القراءة ، ومجال الكتابة بما يتبعها من مستويات مختلفة، ولقد كانوا يرون أن مجال «الحساب» من أيسر هذه المجالات تعلماً، وأسرعها فائدة، وأن درجة من درجات التعليم يمكن أن تقف عند هذه المرحلة، يسمى صاحبها المتعلم الحاسب، فى مقابل المتعلم الكاتب، وفى هذا الإطار تأتى روايات مثل قول ابن التوأم : «علم ابنك الحساب قبل الكتاب، فإن الحساب أكسب من الكتاب، ومؤونة تعلمه أيسر ووجوه منافعه أكثر»[3] .

وتلك نظرة تشير فى ذاتها إلى جانب هام من تاريخ التعليم فى الثقافة العربية، حيث تشير الدراسات الأكاديمية فى مجال العلاقة بين الثقافة العربية والعبرية واليونانية الى احتمال سبق الثقافة العربية لغيرها فى مجال معرفة «ثقافة الحساب» وما يترتب عليها من الإلمام

---

(١) عيون الأخبار، لابن قتيبة الدينورى جـ٢ : ص ١٦٦ .

(٢) الكامل للمبرد، طبعة ليبسك، ص ١٥٠.

(٣) البيان والتبيين جـ٢ ص ١٨٠.

بالأرقام ولغة الصكوك والمعاهدات[1] ، وقد تمكنت العربية فيما يبدو من هذا الجانب قبل أن تتمكن وتتوسع وتنتشر فى المجالات الأخرى كالقراءة والكتابة .

أما المستوى التالى من مستويات التعليم وهو مستوى القراءة، فقد كان يمثل بدوره مستوى يمكن الوقوف عنده لبعض فئات المتعلمين بمعنى أنه يمكن لبعض الطوائف أن تقف عند مستوى الحساب والقراءة، دون أن تتعدى ذلك الى المستوى الثالث، وهو مستوى «الكتابة» ويكون ادراك هذه الفئة فى مجال التعليم ادراكاً سلبياً على مستوى التلقى، لاإيجابياً على مستوى العطاء، وفى هذا المستوى كان يتم تعليم «البنات» خاصة، وفى هذا الإطار كان يقال: «لاتعلموا بناتكم الكتاب، ولا ترووهن الشعر، وعلموهن القرآن، ومن القرآن سورة النور»[2] .

ويبدو أن هذه العادة فى تعليم البنات القراءة، دون الكتابة، ظلت متبعة فى بعض المجتمعات الإسلامية، حتى عصر قريب، ففى مذكرات أميرة عربية، وهو الكتاب الذى يتحدث عن مذكرات أميرة عمانية فى زنجبار فى القرن التاسع عشر هى الأميرة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان، ترد اشارة واضحة الى بقاء هذه العادة فى نظم التعليم فى طفولتها[3] .

وإذا كان المستوى الثالث، هو مستوى الكتابة، فإنه المستوى الذى تكتمل به الصورة ليدخل من خلاله المتعلم فى مراحل لانهاية لتدرجها من التوسع فى المعرفة واتقان التطبيق، وتوظيف المعلومات والمهارات فى الحياة العملية ، ولابد أن يشار فى هذا الصدد الى حرص القدماء على سلامة وسائل التعبير عند المتعلم واهتمامهم بحسن الخط وجودته، وسلامة الصوت وقوته، والقدرة على المجادلة ورد الحجة، وهى مجالات تفرد لها كتب الأدب العربى صفحات تتداخل فيها طرائق التعليم، بفنون الخطابة والجدل[4] .

---

(١) انظر فى هذه القضية ، فصل «التدوين» من كتاب جابر بن زيد، للدكتور أحمد درويش.

(٢) البيان والتبيين جـ٢ ص١٨٠.

(٣) انظر : مذكرات أميرة عربية، ترجمة عبد المجيد القيسى، وزارة التراث القومى والثقافة، مسقط سنة ١٩٨٠.

(٤) انظر على سبيل المثال، زهر الآداب للحصرى جـ٢ ص ٥٥٥، ٥٦١، ٥٦٣، والبيان والتبيين للجاحظ جـ١ ص ٢٧٢ .

أما طريقة أداء المعلم ونمط سلوكه، وتدرجه فى تقديم المعلومات، وتأكده من استيعاب التلاميذ لها قبل أن ينتقل الى نقطة تالية، وغيرها من النقاط التى تتصل بالسلوك والمنهج، فقد كانت بدورها موضع عناية الأدب العربى القديم ومصادره الأولى، وفى هذا الإطار تروى كلمات متناثرة، وأمثال سائرة، ووصايا جامعة تدور كلها على مدى أهمية السلوك والمنهج فى العملية التعليمية .

يقول عتبة بن أبى سفيان لعبد الصمد مؤدب ولده : «ويكن أول ما تبدأ به من اصلاحك، بنى، اصلاحك لنفسك، فإن أعينهم معقودة بعينك ، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت، علمهم كتاب الله، ولا تكرههم عليه فيملوه، ولا تتركهم منه فيهجروه، ثم روهم من الشعر أعفه، ومن الحديث أشرفه، ولا تخرجهم من علم إلى غيره حتى يحكموه، فإن ازدحام الكلام فى السمع مضلة للفهم، وعلمهم سير الحكماء، وأخلاق الأدباء، وجنبهم محادثة النساء، وتهددهم وأدبهم دونى، وكن لهم كالطبيب الذى لايعجل بالدواء حتى يعرف الداء، ولاتتكل على عذرى، فإنى قد اتكلت على كفايتك، وزد فى تأديبهم أزدك فى برى إن شاء الله»[1] . وهى وصية كما ترى تمتلىء بكثير من المبادىء الصالحة للتطبيق فى التربية الحديثة، ولا تغفل حتى فكرة الأجور والحوافز .

إن ثقافة «المعلم» فى صوره المختلفة ، مؤدباً، أو محاضراً، أو كاتباً كانت المفتاح الرئيسى لانتشار المعرفة، التى كانت بدورها مفتاحاً رئيسياً للحضارة الإسلامية، ومن ثم فقد عرفت المكتبة العربية الإسلامية أنواناً من التصاينف تساعد فى اعداد المعلم، الذى يساعد بدوره فى اعداد المتعلم، وكأن هذه التصانيف كليات جامعية عليا توجه منهجاً مستصفى لمن يريد أن يتحمل عبء تعليم الآخرين، ولعل من أقدم هذه المصنفات وأهمها كتاب «أدب الكاتب» لابن قتيبة الذى كتب فى القرن الثالث الهجرى، ولعل من أشملها وأكبرها كتاب «صبح الأعشى فى صناعة الإنشا» للقلقشندى، الذى كتب فى القرن التاسع الهجرى من أربعة عشر مجلداً، تشمل المعارف الضرورية التى ينبغى أن يتزود بها من يتصدى للحديث أو الكتابة للآخرين، ولقد حرصت هذه الكتب فى تفصيلاتها الكثيرة على أن تجعل «المعلم» فى صوره المختلفة ملماً بثقافة العصر، مدركاً لأهمية النظرة الموسوعية فى ثقافة كالثقافة

---

(١) البيان والتبيين ، جـ٢ ص ٧٣ .

الإسلامية تتعدد أطرافها وزواياها وتتاشبك وتتداخل، مدركاً فى الوقت نفسه لأهمية الإلمام الدقيق بفرع من هذه الفروع المتشابكة .

وكانت تحذره من مغبة المعرفة السطحية، والتشدق بالمصطلحات الأجنبية أو العبارات الغامضة التى تهول السامع، ويظن أن تحتها «كل فائدة ولطيفة فإذا طالعها لم يحل منها بطائل» على حد تعبير ابن قتيبة، وحذرته كذلك من الترفع على العامة وطلاب العلم، ومن مخالفة سلوكه لما يقوله، ومن تقصيره فى الإلمام بالخبرة العملية الى جانب المعرفة النظرية[1] .

إن هذا الاهتمام الواسع والمتشعب من مصادر الكتب الأدبية العربية، بصورة الثقافة والتربية من زوايا مختلفة، يعكس الى أى حد كانت هذه الحضارة الإسلامية، حضارة علمية فى لحمتها وسداها، وأن هذا الاهتمام بالمعرفة ودقائقها وطرقها ووسائلها، كان سر نهضتها وقوتها، ولن تعود لها هذه النهضة والقوة إلى إذا عادت الى الاهتمام بما كانت قد بدأت به، وعلى الله قصد السبيل .

* * *

---

(١) انظر المقدمة القيمة، لكتاب أدب الكاتب لابن قتيبه ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، - المكتبة التجارية - القاهرة سنة ١٩٦٣ .

التشكيل الفنى فى الشعر
بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى

د. محمود محمد محمد عيسى *

التشكيل الفنى قضية لها عند النقاد القدماء أبعاد وأهداف ، يختلفان عن نظرة المعاصرين لها ، وهذه النظرة مرتبطة بموقف الشاعر ، وطبيعة انتمائه إلى المجتمع ، وأثر ذلك على الأنا السامية super ego التى ترتبط بالهى The id أو الداخل ، ومن خلال ارتباط الداخل بالخارج ، يتم نوع من التصالح ، أو يحدث نوع من التمرد ، حيث يتولد الصراع بين الأنا السامية ، والأنا الشعورية ، وهو صراع غير متكافئ ؛ لأن الأنا الشعورية نفسها منقسمة إلى جزء مرتبط بالمحيط يريد أن يتوائم معه ، وإلى جزء مرتبط باللاشعور؛ ليحد

* المدرس بكلية الدراسات العربية بجامعة المنيا .

من رغبته فى الظهور[١] . ومن ثم يكون التصالح بين داخل الشاعر - كذات مبدعة - والواقع المحيط ، أو التمرد على هذا الواقع ، أثر جوهرى ، فى توظيف قضية التشكيل الفنى . لإبراز الحركة النفسية عند الشاعر ، وعلاقة ذلك بفلسفة المجتمع ، أو الواقع الخارجى بعامة .

ولقد كان التصالح النفسى مع الواقع ، يشكل أهم معالم الشعر القديم ، وفى الوقت نفسه ، يعد التمرد الناشئ عن التوتر النفسى ، والقلق الحاد ، المرتبط بالمعاناة المعاصرة ، أهم معلم من معالم الشعر المعاصر .

وكان من أثر التصالح النفسى مع المجتمع - عند الشاعر القديم - أن اطمأن الشاعر إلى هذا الواقع ، الذى أصبح مرفأ سلام يلجأ إليه فى كثير من الأحيان ، ولم تكن طبيعة هذا الواقع تصطرع مع الذات فتحاول إعادة خلقه من جديد ، بل كانت تسقط عليه بعضا منها ، وترضى منه بهذه الصورة الجديدة . وهكذا كان يجد الشاعر نفسه إلى جانب الواقع الخارجى ، وتصبح عينه «كالنافذة يستطيع أن يرى فيها نفسه إلى جانب الأشياء الأخرى التى تقع خارجها»[٢] .

انتماء الشاعر القديم إلى المجتمع إذن ، انتماء يقع أسير ذاتية منغلقة ، وحين يمس الواقع الخارجى ، يتواءم معه ولايتعالى عليه ؛ إذ لم تكن القضايا المرتبطة بالمجتمع مثلا - كجزء من الواقع الخارجى - من النفور بحيث يتولد الصراع بين الذات المبدعة ، وهذه القضايا؛ ولهذا كان تدخل الذات للتعبير عنها ، تدخلا واعيا ، وإراديا فى كثير من الأحيان، وهى تعترف بوجود هذا الواقع ، كما تعترف بتعاليه عن الخضوع لإعادة تشكيله ، وهى نفسها لم تكن فى حاجة إلى ذلك -أى إعادة التشكيل- لأنه لايتسم بالتقابل معها ، الأمر الذى يولد الرغبة فى الصراع معه ومحاولة تغييره . ومن هنا نرى محدودية الجانب اللاإرادى، الذى تظهر آثاره فى : الخيال التصويرى أو الإيقاع بنوعيه : اللغوى والموسيقى .

وهكذا تسير الحركة النفسية ، والجانب الإرادى المرتبط بالفكر ، جنبا إلى جنب فى الشعر القديم، وهذه التعادلية التى تحدث حين الإبداع ، إنما نشأت من ارتباط الشاعر بالخارج، المتمثل فى الواقع ، وبالأنماط المتعددة المتصلة بالإبداع . وقد كانت «أبحاث النقد تميل غالبا إلى التمسك بالتقاليد المقررة القديمة ، ولم تكن الضرورة القاضية بتكييف التعبير وفق الانطباعات ، تلقى قبولا عاما ، ولم تكن كفاءة الشعر فى التعبير عن الذات ، تلقى اهتماما

يذكر إلى جانب صدق مطابقته للشكل المقرر»[٣] .

وإذا كان التقارب النفسى ، والواقع ، عند الشاعر القديم ، مسوغا للتقارب بينه وبين الأنماط التعبيرية الموروثة ، فقد كان المتلقى يتابع الشعر ، وقد اطمأنت نفسه ، وركنت إلى الهدؤ ، الذى تحققه القوانين الجاهزة لإبداع الشعر ، ومن ثم يتابع الفكرة ، ويستطيع أن يتنبأ بأبعادها ، التى تكمل بها ، ، مهما كان نسقها ، ودون حدوث مفاجآت نفسية ، نتيجة للتشكيل الفنى الذى يوظفه الشاعر .

أما انتماء الشاعر المعاصر فهو انتماء إنسانى ، يعانى مأساة الوجود ، ومفارقات هذا الوجود ، ويعانى قضايا القلق والتمزق ، اللذين يمثلان واجهة الحياة ، وبخاصة بعد الحرب الثانية ، نظرا لبشاعة الآلام ، وعمق الانقلابات التى زعزعت القيم الأخلاقية ، ومهما بدت التجربة ذاتية ، فإنها تحمل جوهر الموضوع ، ومهما بدت موضوعية ، فإن الذات هى التى شكلتها ، ومنحتها صورة فريدة ، ونحن بهذا نظل «واعين بذاتية العالم الخارجى ، وموضوعية العالم الداخلى»[٤] الذات إذن هى التى أعادت خلق الواقع الخارجى وأكسبته من طبيعتها ما جعله يبدو على صورة جديدة . وقد كان التوتر والصراع مع العالم الخارجى ، ورفض الذات له وراء محاولة خلقه من جديد ؛ لأن الشاعر المعاصر يتعالى عليه ؛ لاهترائه وفجاجته .

الرؤية المعاصرة على هذا مرتبطة بصراع الإنسان ؛ فهى تستحضر الماضى ، ثم تتطلع إلى الحاضر، فإذا هما على طرفى نقيض ، فتتوتر نفسية الشاعر المعاصر ، ويبدع شعرا يقطر ألما، وينزف دما ، ويصر فى الوقت نفسه ، على إعادة خلق هذا الواقع الخارجى ، ليوائم داخله .

الشاعر المعاصر الذى يعانى القهر ، حين يجد نفسه أمام واقع كان يتمنّى ألا يكون فيه ، ويتطلع إلى عالم يود لو عاش فيه ، وإذا كان الشعر يصدر عن «الرغبة الجائعة لا المشبعة» كما يرى «بندتو كروشه» Benedetto Croce فإن الشاعر العربى المعاصر ، استطاع أن يشى فى شعره بمأساة الإنسان العربى ، من حيث ضياع المجد والقيم الإنسانية ، وليس معنى هذا أن المجتمع المعاصر قد خلا من البطولات ، فقد عاصر الشعراء حرب أكتوبر ، وانتشوا بالنصر فيها ، غير أن ذات الشاعر المعاصر بعامة ملئت رعبا من فجاجة الزمان ، وقهر المكان ؛ ولهذا فهى ترى الشر فتفزع منه ، لأنه يغمر المكان وينتقل عبر الزمان ، والخير فى رؤيتها منظور إليه من خلال أطر الشر المتعددة ، وهذا يعنى معاناة الذات بقواها الأصيلة الكامنة ، حين تجد نفسها فى تقابل مع الواقع ، تقابل حاد ترفض قبوله . وظهور الخير فوق جدران الشر نتوء

مؤقت ومحدود ، ويحيط به الشر من كل جانب ، والتعبير عن هذا الخير إذن ، يقع فى إطار هذه المحدودية ، فلا تستطيع الذات الانقلاب من معاناتها ، كى تفرغ للتعبير عن هذا الخير المؤقت . ومع أن رفض الواقع بالنسبة للشاعر يعنى الوقوع فى بؤرة الذات ، باعتبارها مصدر الرفض، إلا أن الجدلية القائمة بين الوعى واللاوعى ، تبرز الصيغة الإنسانية من خلال الذات.

وقد ساعد على ذلك ثقافة الشعراء ، وطبيعتهم التى أعادت النظر فى طبيعة التشكيل الفنى ، فى القصيدة المعاصرة ، سواء فيما يتعلق بشكل الإيقاع : اللغوى والموسيقى ، أو بمفهوم الخيال ، ودوره الحيوى فى الإبداع الشعرى .

الشاعر المعاصر إذن : كما أعاد خلق الواقع الخارجى من خلال ذاته ، أعاد خلق الظواهر الفنية الموروثة ، التى لم تعد قادرة على تخليق رؤيته الشعرية الجديدة ، وهو فى ذلك يؤمن بأنه «ليس لأية نظرية على أى صعيد ، أن تحاول قسر الفاعلية الشعرية، وليس لها كذلك أن ترفض تقبل ما تطوره الفاعلية الشعرية من تشكلات إيقاعية»(٥) .

وإعادة النظر فى عناصر التشكيل الجمالى قد مكنته من لمس أعمق الطاقات الإبداعية والقدرات التعبيرية ، لهذه العناصر .

ونتيجة لهذا أصبح الجانب اللاإرادى ، فى العملية الإبداعية ، أكثر فاعلية من الجانب الإرادى ، المرتبط بالواقع الخارجى . وبدأ تعالى الذات على الخارج المتمثل فى الواقع الخارجى، وبطرق التعبير عن هذا الواقع واضحا . وكما حدث هذا للشاعر فإن المتلقى - الذى يعيش نفس الواقع - لم يعد قادرا على الإنفعال بالتجربة ، إلا فى الإطار الذى صاغها عليه الشاعر، المعاصر ، سواء فى إعادة خلق الواقع ، ليصبح واقعا نفسيا يتسم بما تتسم به الذات من قوى أصيلة كامنة ، أو فى إعادة النظر فى التشكيل الفنى ، الذى يعبر عن الصدق النفسى من ناحية ، ويؤكد على التزام الشاعر من ناحية أخرى .

الالتزام الجماعى ، والصدق النفسى إذن - عاملان مؤثران فى تكييف طبيعة التشكيل الفنى بأبعاده الثلاثة : **الصورة ، واللغة ، والموسيقى .**

وسنطرح هذه الأبعاد من خلال قضيتين : تتمثل الأولى فى : المجد العربى ، والعزة العربية ، من خلال شعر أبى تمام ، والمتنبى . وتتمثل الثانية فى : كل ما هو سليب فى القضية الأولى ، وسنتناول ذلك من خلال الشعر المعاصر .

لقد مرت الأمة العربية بفترات تاريخية تعاورها فيه النصر والهزيمة ، ولكنها حتى حين تهزم ، كانت تضرب أروع مثل فى الصبر على المكاره ، والتصدى للغدر ، والقدرة على انتزاع النصر من بين ثنايا الهزيمة ، وهى فى النصر أو الهزيمة ، لم تكن تنسى قيمها، أو تفرط فى شرفها . وما كان لها أن تفعل ذلك ، فهو ميراث الأجداد ، أمانة مقدسة فى أعناق أبنائها .
والشاعر لسان أمته ، يعبر عن فرحها ويعانى ترحها ، فها هو الشاعر «المتنبي» يمدح سيف الدولة منصرفه عن بلاد الروم سنة ٣٤٥هـ، ٩٥٦م مصورا بطولته(٦) :

قاد الجياد إلى الطعان ولم يعد — إلا إلى العادات والأوطان

...

إن خليت ربطت بآداب الوغى — فدعاؤها يغنى عن الأرسان

...

ركض الأمير وكاللجين حبابه — وثنى الأعنة وهو كالعقبان
فتل الحبال من الغدائر فوقه — وبنى السفين له من الصلبان

...

إن السيوف مع الذين قلوبهم — كقلوبهن إذا التقى الجمعان
تلقى الحسام على جراءة حده — مثل الجبان بكف كل جبان
رفعت بك العرب العماد وصيرت — قمم الملوك مواقد النيران

وقد سبق المتنبى أبو تمام فى حديثه عن هزيمة الروم وكان ذلك فى عمورية التى أحرقت ، انتقاما لامرأة عربية صرخت «وا معتصماه» بقصيدته المشهورة التى بدأها بقوله :

السيف أصدق أنباء من الكتب — فى حده الحد بين الجد واللعب

ثم يصور النصر قائلا :

يا يوم وقعة عمورية انصرفت — عنك المنى حفلا معسولة الحلب
أتتهم الكربة السوداء سادرة — منها وكان اسمها فراجة الكرب
جرى لها الفأل نحسا يوم أنقرة — إذ غودرت وحشة الساحات والرحب
لقد تركت أمير المؤمنين بها — للنار يوما ذليل الصخر والخشب
غادرت فيها بهيم الليل وهى ضحى — يشله وسطها صبح من اللهب
حتى كأن جلابيب الدجى رغبت — عن لونها أو كأن الشمس لم تغب

لقد كانت ظاهرة النصر ، وفلسفة الانتماء إلى القومية ، أساس التماثل بين نفسية الشاعرين ، وكان هذان الأساسان ، يمثلان المحيط الذى يلعب دوره فى إثارة إحساس كل منهما ، وقد كانت الذات على وفاق مع هذا الواقع الخارجى ، تعانقت معه ، وأضافت إليه أبعادا لم تكن فيه ، حتى ليخيل للمتلقى ، أنه أمام عالم آخر غير العالم الواقعى ، والحقيقة أنه هو بعد أن خلع عليه الشاعر من ذاته. فالمتنبى ينتزع المرء من العالم الواقعى ، ويقذف به إلى عالم غريب ، قائم على منح الظواهر أبعاداً جديدة ، بطريقة لا تدع للمرء فرصة للخروج من هذا العالم ، فمياه النهر تحول لونها فأصبحت حمراء ، تزداد حمرة لحظة بعد أخرى ، وإذا بجدائل شعر سبايا الروم ، تقص ، ثم تفتل حبالا للسفن ، وصلبان الروم يعاد صلبها من جديد، فتصبح سفنا ، ثم إذا بشعر السبايا وخشب الصلبان خيولا ، أو سفنا كالخيول تمرق فى نهر الدم .

وكما قلنا فإن الواقع النفسى هنا حل محل الواقع الخارجى ، وإذا كان تكوين السفن على هذه الصورة شيئا غريبا ، فالأغرب تحولها إلى الخيول ، ويمعن الشاعر فى التخيل فيذكر - على سبيل الترشيح - أن هذه الخيول ليس لها قوائم ، وكثيرا ما كان العرب يتصورون الخيل كذلك ؛ لسرعة عدوها ، كما أن هذه السفن «عقم البطون»[٧] ، وقد كان الفرس الضامر فى عرفهم ، أسرع عدوا ، وهم خبراء بالخيول ، كما كانت ألوانها حالكة ، وهو لون تتصف به الخيول الأصيلة . وحين تنتهى الصورة يحدث السؤال الحائر : ماذا فى النهر ؟ أماء أم دماء ؟ وماذا يمرق فيه ؟ أسفن أم خيل ؟ ثم من أين الدماء ؟ ومن أين السفن التى تشبه الخيول ؟

وإذا كانت لحظات المعركة قد شكلت محور رؤية المتنبى ، فإن نتيجة المعركة قد شغلت أبا تمام ، ومن ثم كان للواقع الخارجى ، المتمثل فى المكان ، أو الأشياء ، صورة تختلف عن المكان، والأشياء فى رؤية أبى تمام ، وإن كان كل منهما ، قد استطاع أن يلون هذا الواقع ، بلون الذات ، دون تعال على هذا الواقع ، أو محاولة طمس لمعالمه ، كما استطاع كل منهما ، أن يقذف بالملتقى فى عالم جد غريب .

وغرابة عالم أبى تمام تتمثل فى طعم النصر ، وشمولية أبعاده ، كما أصبحت عمورية رمزا للنحس، وقد كانت قبل مصدر تفاؤل ؛ لقد ذلت عمورية : ذل صخرها قبل خشبها ، حتى أن الزمن الخالى ، عن الوصف اتصف بالذلة أيضا ، وتمثل ذلك فى «يوما» . وهل هناك أعظم ذلة من كراهية الشيء إهابة ، والرغبة فى الخروج منه ؟ وهل كان الليل للونه سوى كاره ؟ . وتبلغ

يقظة الشاعر مداها ، حين يشير إلى أن الأمور بذلك ، قد استردت طبيعتها ، فهو نصر مقدس ؛ لأنه أنقذ الشرف العربى ، وهو عدل يطأ الظلم بقدمه ؛ ألم تشرق الشمس فى جوف الليل فتحيله نهارا ؟ ألا يذكرنا ذلك بشمس يوشع ، حين دعا الله أن يعيدها ؛ ليدمر الجبارين ، فاستجيب له ؟ ! لقد استطاع الشاعر أن يقنعنا بالواقع النفسى الجديد ، بعد أن لونه بقواه الذاتية الأصيلة .

هكذا نرى موقف الشاعر القديم «أبو تمام ، أو المتنبي» مفعمًا بالواقع الخارجى ، المتمثل فى النصر، الذى حققه القائد العربى ، ويحس بالرغبة فى الانتماء إليه ، لا بالرغبة فى تغييره، وترتبط الذات بهذا الواقع أكثر ، حين ترفده أبعاد جديدة : الغيرة على الشرف العربى ، عمق الذعر الذى هلع منه العدو . ليس هناك إذن ما يسوغ نفور الذات ، بل إن التصالح والوفاق ، كانا وراء عناقها الواقع ، وإسقاطها عليه أبعادا فنية، كان مصدرها الخيال التفسيرى ، المتمثل فى التشبيه والاستعارة .

الخيال إذن عماد الصور القديمة ، ومظهره العام ، يتضح فى «الإلهام الذى يعتبر نضجا مفاجئا ، غير متوقع لكل ما قام به الشاعر ، من قراءات ومشاهدات ... يقال إن الإلهام يظهر بعد فترة من الراحة ، والكمون مفيدا من أثر تلك الراحة نفسها ، ذلك أن تلاشى الانتباه ، يحرر التفكير من بعض الطفيليات ، التى تكون عقدا تعوق التفكير فى سيره ، فضلا على أنه يساعد على تفكيك عناصر المشكلة ، وعلى إبراز بعض العناصر دون غيرها ، ولما كان العدول عن التفكير حينا ، يعيد إلى الذهن نضارته ، فقد يصبح الذهن قادرا على إدراك هذه العناصر التى برزت فى صوررة جديدة ، وإعطائها دلالة جديدة ، تنير جميع نواحى المشكلة ، وتساعد على إعادة تنظيمها فى أسلوب جديد»[٨] . ومرحلة تفكيك العناصر تلعب دورا كبيرا فى عمليات الإبداع ؛ إذ هى تمكن الشاعر ، من إسقاط بعض العناصر ، التى لا تمثل مكونات أساسية فى الرؤية الشعرية ، كما تمكنه من إضافة عناصر جديدة ، هى أكثر التصاقا بهذه الرؤية ، حين تأخذ وظيفة جديدة فيها .

فالشاعر المتنبى يعتمد – خياليا – فى رسم صورة المعركة ، على رصيد سابق من التأملات ، والمشاهدات ، ولايعتمد فى رسم الصورة ، على العناصر الواقعية فحسب ، فيسقط منهما مثلا حركة العدو المذعورة ، وتفرق صفوفه ، وتخليه عن موقعه ، ليضيف عناصر أخرى ، كفتل حبال من شعر السبايا ، أو كتكسير الصلبان ليصنع منها سفنا ، أو

كوصف الخيل ، التى أضحت بديلا للسفن فى المخيلة . ومن خلال ربط المكونات الخيالية بالأبعاد الواقعية ، تبرز الصورة ، كاشفة عن الجانب الإرادى ، المرتبط بالواقع ، وعن الجانب اللاإرادى ، المرتبط باستدعاء عناصر جديدة ، تدخل ضمن الصورة الفنية ، من خلال الخيال . وكما فعل المتنبى ، فعل أبو تمام ، فالصخر الشامخ خر صاغرا ، وإذا كان كل شيء مرتبطا بخاصته ، معجبا بها ، فقد حدثت كراهية الليل للونه ، والشاعر يعرف من قراءاته ، أن الشمس يمكن أن تشرق ليلا ، وخياله هنا يسوغ حدوث ذلك ، من منطلق ارتباط النتيجة بالسبب ، وقد حدث ذلك لأن المعركة كانت بين الحق والباطل . وهنا أفليست المعركة بين الحق والباطل؟ فطعم النصر الحلو ، وإشراق الشمس ليلا ، وإذلال الصخر والخشب ، تعبيرات خيالية، مبنية على التصاق الذات بالواقع ، وتلوينه بلونها متخذة المجاز وسيلتها إلى ذلك .

وجمال الصورة عن المتنبى وأبى تمام ناشئ عن قدرات كل منهما الفائقة ، ولولا ذلك لبدت الصورة باهتة غير مؤثرة ، لأن الخيال بأبعاده الخلاقة قد أهمل فى النقد العربى . وإذا كان الشعراء والنقاد قد أهتموا بالتأثر العاطفى ، فقد كان ذلك على حساب الخيال، ودوره فى عملية الإبداع الشعرى – فقد وصف الخيال أحيانا بالكذب «بينما كان وضع الصدق فى مقابل المبالغة والغلو كفيلا بأن يضيق (معنى الجمال) ، إن لم يجعله شاحبا ، ينطوى على ما يشبه علو الواقع ، وسيطرته على الشاعر»[9] . ويبدو أن ارتباط البلاغة بالفلسفة ، ومعالجة المناطقة للمخيلات ، وما أشاعوه من هذا الإسلوب ، من التضعيف والتوهين ، تردد فى بيئات النقد الأدبى ، وكان أقصى ما يمكن أن يصل إليه الخيال ، من إنصاف ، أن يعترف بأن «عين الشاعر ، كالنافذة يستطيع أن يرى فيها نفسه ، إلى جانب الأشياء الأخرى ، التى تقع خارجها» ، ويمكن توضيح محدودية الخيال فى الشعر القديم ، حين يفرق بين الشاعر والصوفى، فإذا كان الصوفى يرى نهايته الفناء فى الله ، فإن الشاعر يظل مدركا واعيا ، للمسافة بينه وبين الواقع الخارجى ، وقد عاق ذلك تحقيق الدور ، الذى كان يمكن أن يقوم به الخيال ، فى الشعر العربى ، وهذا العوق ، وإن كان محدودا ، نظرا لطبيعة القصيدة القديمة ، فإن حدوثه يكاد يكون محالا ، فى القصيدة المعاصرة ، التى اتسمت بالتركيبة ، نظرا لطبيعتها الدرامية والتى ترفض تشكيلا للصورة ، يكاد يختلف تماما عن جماليات الصورة فى الشعر القديم .

وتشكيل الصورة فى الشعر المعاصر ، يرتبط بموقف الإنسان من الواقع الخارجى ، وإذا

كان الشاعر قد افتقد عنصر التصالح النفسى ، مع هذا الواقع فلابد أن تكون الصورة ترجمة لهذه المعاناة ، ولابد أن تكون لها طبيعة تختلف عن طبيعتها فى الشعر القديم . ومن هنا كان للصورة الأدبية المعاصرة طبيعة تنم عن قدرة المجاز ، عماد الصورة القديمة ، فالشاعر المعاصر ، يرى الواقع بمثالية وتعالٍ عليه ، ومن ثم تكون الصورة فيه «دائما غير واقعية وإن كانت منتزعة من الواقع ؛ لأن الصورة الفنية وجدانية تنتمى إلى عالم الوجدان ، أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع»(١٠) فالحقيقة واحدة ، هى الحقيقة النفسية ، التى تستقر هناك فى الأعماق ، والصورة تقدم الواقع النفسى ، فى لحظة يحس فيها الشاعر بالجمال ، فيتوقف الزمن ؛ ليصنع لهذا الكاهن صورته ، حين يحل الروح فى المادة – ومعنى هذا أن «العاطفة الجمالية سكونية ... (أى أنها توقف الزمن) ... جامعة بين الماضى والمستقبل فى الحاضر السرمدي»(١١) . وهذه اللحظة التى يبدع فيها الشعر صورته ، تشبه اللحظة التى يرتفع خلالها المتصوف إلى محراب الله ، فتصطبغ الأشياء صبغة جديدة ، وتتلون بلون خاص ، يخرجها عن طبيعتها الواقعية ، ليصبح وجودها وجودا نفسيا . وقد يكون ذلك وراء قدرة الشاعر على استدعاء التراث ، وربطه بالواقع من خلال ذاته الممزقة ، فى لحظة التسامى النفسى ، الذى تهن فيه الحدود بين الأزمنة والأمكنة . الصورة المعاصرة إذن ، نتاج جدلية بين طبيعة الذات ، وطبيعة الواقع المجرد ، أو الواقع المرتبط بالتراث ، ومن خلال هذه الجدلية ، يسقط الشاعر جوانب من الواقع ليتحقق التأثير الوجدانى ، كما يسقط بعضا من طبيعة الذات ؛ لتتحقق الموضوعية ، محور الدرامية فى القصيدة المعاصرة ، فدور الصورة لا ينحصر فى الجانب الجمالى التأثيرى فحسب ، وإنما يشمل كذلك الجانب الموضوعى ، ولكن بصورة هى ألصق بالذات ، وإن كانت مفرداتها من الواقع ، ويؤكد ذلك استدعاء التراث ، الذى يعتمد على العلاقات النفسية ، أكثر مما يعتمد على العلاقات الواقعية ، كما أنه يحوى كثيرا من الإسقاطات ، التى يكشف عنها التعبير ، والتى تساعد على إبراز التقابل بين الواقع والتراث، ذلك التقابل الذى تترتب عليه علاقات تصادمية ، هى أساس الدرامية فى الشعر المعاصر .

والتقابل بين طبيعة الواقع المعاصر والواقع القديم (التاريخي) ، أو بين الواقع كما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، من أبرز ملامح تكوين الصورة الفنية المعاصرة .

إن إقامة علاقة بين التراث والواقع ، لايتم إلا من خلال الذات فى لحظة الإلهام ، ويبقى الواقع الذى استدعى التراث ، خلفية للصورة ، تمدها بعض العناصر الواقعية أو التراثية ، فمن

المعروف أن الإلهام ، لا ينبثق إلا بعد المرور بالخبرة الواقعية ، وهو الذى يعيد خلق الصورة مضيفا إليها أو مسقطا منها ، بحيث تبدو كما لو كانت مجانبة لما انبثقت منه وهى ليست كذلك[١٢] .

والربط بين النصر والهزيمة ، من خلال استدعاء التراث ، يمثل جانبا من جوانب تكوين الصورة المعاصرة ، فالشاعر فاروق شوشة[١٣] يصور انتصار سيف الدولة على الروم ، ويعرض إلى صهيل الخيل ، ولمع السيوف ، ودور الشعر ، ويمعن الشاعر فى الالتصاق بذكرى البطولة ، فيسمع صوت موسيقى النصر عازفة ، وتذهب هذه الموسيقى به بعيدا ، يستسلم لها ، ويغيم الوجود أمام عينيه ، فلم يعد يرى إلا سيف الدولة ، وجنوده وأعدائه الهاربين ، ويعلو صوت الموسيقى ؛ ليستقبل الأبطال العائدين ، وسط هتاف شعب ينتظر قائده . وترتعش نفس الشاعر حين انتشت ، وفى ارتعاشها ، تستيقظ ، فترى الواقع يتقابل مع الماضى ، تقابلا حادا :

أدخل حلب الشهباء ، طعينا أو منصورا
أدخل فى ركبك يا سيف الدولة ، خلف غبار الفتح
وتحت لوائك يا سيف الدين
تثقلنى باقات النصر ، وتحملنى أعناق المنصورين
تدفعنى موسيقى ، لم تعزفها أرض بلادى ، منذ سنين
وأنادى
من قاع الحزن أنادى
فأنا يا سيف الدولة دمع فى عين بلادى -
يا سيف الدولة :
كل سيوف العرب تصلصل فى الأغماد
تهسهس فى صدأ الأقفال
يا سيف الدولة :
كل خيول العرب تحمحم فى الأوتاد
وتصهل فى نوبات التذكار
تحمل تاريخا مذعورا

...

يا سيف الدولة :

أبناؤك - يا للعار -

فى سوق الهلكى باعوك

وعلى أسوارك فى يافا - آه يا يافا - صلبوك

وعلى أرضك فى عمان الثكلى داسوك

داسوا وجهك ، وجه رفاقك فى حطين

ألقوا باسمك ، باسم بلادى ، فى قلب الطين

ثم يشير إلى علاقة الشعر بالواقع :

وأبو الطبيب فى صدر المجلس يختال بقافية عنقاء

...

ويرد سهام الموتورين بنار من كلمات ...

كلمات غضبى ... عربية :

المادح أغفى ... والممدوح

...

لكنا نحن سقطنا عن صهوات المجد ،

وعن صهوات الشعر

...

وتدور عباءات سوداء

بحثا عن وجه عربى معبود

بحثا عن يوم عربى مشهود

...

والكل هباء(١٤)

الذات هنا تلتصق بالواقع ، تستوعب جراحاته الدامية ، ويصرخ الشاعر ، وهو فى صراخه يؤكد التزامه بقضايا مجتمعه ، ومن قاع الانفعال النفسى الحزين ينادى «أنا يا سيف الدولة دمع فى عين بلادي» . لقد كانت موسيقى النصر ، نقطة التقى عند طرفيها ، الماضى

والحاضر، فهى التى أغرقت قلب الشاعر ، وأقتلعته من الواقع ، وهناك رأى عالم الجمال ، ترفده كوامنه الذاتية ، وإشراق الماضى ، والموسيقى نفسها ، هى التى اقتلعته من عالم الجمال ، وطمست إشراقة الماضى ، غير أنها لم تستطع أن تطفى وهج الذات الأصيل ، فعاد الشاعر إلى الواقع يصوره من خلال هذه الذات .

ومن المعروف أن الموسيقى الواقعية ، هى «المجال الوحيد الذى يحقق فيه الإنسان لحظة الحاضر ، والإنسان محكوم عليه ، لنقص فى طبيعته ، أن يعانى جريان الزمن - بنمطيه - الماضى والمستقبل دون أن يتمكن أبدا من أن يجعل الآن الحاضر حقيقيا ، أى ثابتا»[15] . وهى كذلك «تسحق على الجدران زماننا البائس»[16] .

الموسيقى إذن هى العنصر الوحيد ، القادر على إلغاء الزمن ، ومن ثم يقفز الماضى، منتصبا ، شامخا ، فى مقابلة الواقع ، فى لحظة من الزمن . ولم تكن هناك موسيقى واقعية ، إنما هى موسيقى النصر ، من خلال ذات الشاعر ، التى أكسبتها قوة تأثير جديدة ، عمقت من آثارها . وكما شكلت الموسيقى هنا قمة الفرح ، كانت اليقظة منها بداية معاناة الشاعر للزمن ، معاناة من يخرج من النور الساطع إلى الظلام الدامس - كم يتألم ؟ ! وكم يحس بالرفض ؟! ثم كم يتوتر ؟ ! والتكوين الذاتى ، أساس الإثارة النفسية ، التى تشكل الصورة تشكيلا جماليا . والشاعر هنا يعانى مأساة الوجود الواقعى ، فتصبح السيوف من خلال هذا التكوين، تصرخ فى الأغماد ، فى إطار الهزيمة الشاملة ، وتحمحم الخيول ، إذ لم يعد يشغلها إلا العلف والقيم تباع ، وأصحاب القيم يصلبون ، وما بقى يوارى قلب الطين ، ويبحث الشاعر عن بطل يملك عباءة كعباءة سيف الدولة ، ولكن الكل هباء .

وجماليات الصورة هنا مصدرها : تمثل التراث ، ومفارقة الواقع له ، ووقع ذلك على وجدان الشاعر ، كما تعد العلاقات التصادمية بين الألفاظ ، من أبرز مظاهر جماليات الصور أيضا . فحمحمة الخيل بعد الصهيل ، وهسهسة السيوف بعد الصلصلة ، وبيع البطولة فى أسواق الهالكين بعد تقديسها ، وطمس الفاتحين فى الطين بعد تخليدهم ، والبحث عن الأبطال، بعد أن كانوا ملء سمع الدنيا ، كل هذه العلاقات التصادمية ، تثير كوامن الذات ، حين يصطرع فيها الواقع وظواهره ، والتراث ومعالمه . هذا الصراع الذى لم يعانه المتنبى : فقد كانت ذاته فى تصالح ووفاق مع واقعه . وتشير الصورة بهذا إلى قمة المعاناة ؛ فالمادح أغفى والممدوح .

وإذا كان فاروق شوشة ، يشير إلى إشراق الماضى ، وقتامة الواقع بعامة ، فإن صلاح عبد الصبور ينتقى حادثة ، كانت على صدر التاريخ وساما . وإذا كان فاروق شوشة ، يقيم علاقة التقابل بين الإيجابية والسلبية ، فإن صلاح عبد الصبور ، يقيم علاقة التقابل بين إيجابية الماضى ، وإيجابية الحاضر التى هى فى الواقع أخطر من السلبية ، هى إيجابية القول، الذى يصبح شعارا ، أمام الفعل ، الذى كان يصنع نصرا:

الصوت الصارخ فى عمورية
لم يذهب فى البرية
سيف (البغدادي) الثائر
شق الصحراء إليه ... لباه
حين دعت أخت عربية
«وا معتصماه»
لكن الصوت الصارخ فى طبرية
لباه مؤتمران
...
والسيف المغمد فى صدر الأخت العربية
مازال يشق النهدين
وأبو تمام الجد حزين لايترنم
قد قال لنا مالم نفهم
والسيف الصادق فى الغمد طويناه
وقنعنا بالكتب المروية (١٧)

فى بؤرة الذات يلتقى الماضى والواقع ، عند طرفى قيمة ، طالما حافظ عليها العربى ، وهى (الشرف) . وتستثار كوامن الذات ، من هول الواقع ، ويعمق الماضى الاستثارة ، فيتحول الواقع الخارجى ، إلى واقع ذاتى ، يتجاوز الموقف الجزئى ، ليكون قضية تتضح أبعادها فى .. امتهان دون قصاص ، وقهر لافتقاد القائد ، وحزن يسرى عبر الزمن ؛ لما أصاب الواقع المعاصر ، وقد يكون عنصر الحزن ، كأحد المعطيات النفسية ، هو الذى أوهن الحدود ، واستدعى الماضى ، فضاعف من ألم الشاعر .. فامرأة تصرخ «وا معتصماه» تجهز الجيوش ،

وتحرق المدينة انتقاما لها . والقائد يردد «لبيك يا أختاه» ...

وفى فلسطين .. آلاف النساء ، تشهق صدورهن بالدماء ، ولكن الزمن غير الزمن، فقد افتقد القائد ، ولم يعد للحرب أهل ، فقط تمجيد عقد المؤتمرات ، لشجب العدوان ، والشاعر كفرد ينتمى إلى المجتمع ، يعيش مأساة فلسطين ، وكفنان يفهم القانون العام المتحكم فى الواقع ، ويصيطر عليه ، ينقل إلينا رؤيته من خلال توتر نفسيته فيحدث فينا الغبطة ، أى مشاركته فى رؤيته (١٨) .

ورؤية الشاعر ، على الرغم من ارتباطها بالمكان ، إلا أنه مكان نفسى ، لا يربطه بالمكان الواعي، إلا المفرادت العينية ، بما لها من صفات حسية(١٩) .

وهى إن ارتبطت بالمكان ، فقد انفلتت من ربقة زمان محدد ، بل تمت فى لحظة التقت فيها الآفات الثلاث (الماضى والمستقبل من خلال الحاضر الأبدي) .

فى النموذجين السابقين وضحت معاناة الشاعر : أولا : لارتباطه بقضايا مجتمعه . ثانيا: للصدق فى التعبير عن نفسيته المتوترة . والشاعر المعاصر ظل يتجاذبه اليأس تارة ، فيعصف به ، والرجاء طورا فيحييه . فمن خلال يأسه من ولادة قائد ، وعودة نخوة ، يشرق فى نفسه أمل ، ألا يعود زمن البطولة - حين تدلهم الخطوب ؟ ألا يعود عنترة ليحول هزيمة قومه إلى نصر يذهب - كما حدث من قبل - فى سمع الدنيا ؟ يقول نزار قبانى :

ما زلـــنا منذ القـــرن الســـــابع	خـــارج خــارطة الأشـــيـاء
نتــرقـــــب عنــترة العــبسى	يجـــيء على فــرس بيــضاء
ليفـــرج عــــــنا كربتــــنا	ويـــرد طـــوابير الأعداء(٢٠)

الشاعر هنا غارق فى مأساته ، التى تعانيها الذات ، وصدقه إذن : يتحقق بقدر التأثير فينا ، ومعاناته للمأساة ، كانت وراء صدقه ، فهو يحس من خلال الذات ، باليأس من إفراز الواقع مخلصا ، ومن خلال الانفلات من الواقع ، كذلك يحس بالتماثل بين حالة عبس حين هزمت ، والغرب الآن . وبأنه لن يزيل قتامة الواقع ، إلا عودة عنترة؛ لأن عنترة خبير بمثل هذه المواقف . ترى كم كان شوق الشاعر لرؤية عنترة ؟ وكيف تتلاحق أنفاس من ينتظر من يخلصه من ألم محض ناله ؟ ثم كيف تتدفق أحاسيسه إذ رآه ؟ وما حجم الأمل الذى يعقده عليه ؟ ثم كيف تكون المأساة حين يفجع، فقد رأى عنترة ، ولكن :

كان عنترة يبيع حصانه بلفافتى تبغ
وقمصان مشجرة ،
ومعجون جديد للحلاقة
كان عنترة يبيع الجاهلية[٢١]

الشاعر هنا - من منطلق معاناة مأساة قومه - يصور لحظة وقع فيها بين حدى اليأس والرجاء، ففى اللحظة التى ولد فيها المثال ، اغتالته يد الواقع ، وأصبح المثال جزءا مهترئا من هذا الواقع ، حين بدا مسخا يبيع البطولة وفخر الجاهلية ، بعناصر تؤكد الهزيمة ولاتمحوها ، وتمرغ الشرف ولاتدفع عنه ، وإمعانا من الشاعر فى الالتصاق بالمأساة، التى تفجر ذاته ، التمس لقضية الشرف بعدا مزريا :

مازال يكتب شعره العذرى ، قيس
واليهود تسربوا لفراش ليلى العامرية
حتى كلاب الحى لم تنبح
ولم تطلق على الزانى رصاصة بندقية

لقد أصبح الواقع قائما - أساسا - على مسخ المثال ؛ فقد اكتفى قيس بالحديث عن عفة ليلاه ، فى نفس اللحظة التى يضاجعها اليهود ، وماتت النخوة ؛ فلم يستكثر أحد ما حدث ، وكلاب الحى مابالها ؟ ألم يفخر العرب بجبنها لكثرة الزائرين ، فها هى الآن أجبن مما كانت لكثرة الساقطين فهل يغدو جبن الكلب فخرا ؟ ! واستقبال الساقطين مكرمة ؟ ! وتضج أعماق الشاعر أين النخوة ؟ ثم أين كيد العرب ؟ : ويأتى الجواب مبحوحا من ذات الأعماق «إن أسياف القبيلة .. لم تجد فى أى حرب غير فرسان القبيلة»

يأتى حزيران ويذهب
والفرزدق يغرز السكين فى رئتى جرير
والعالم العربى شطرنج
وأحجار مبعثرة
وأوراق تطير
والخيل عطشى
والقبائل تستجار فلا تجير

والشاعر من بؤرة الذات ، يطوع الرمز التراثى ، والدلالات الذاتية ، ويحملها دلالات واقعية ، فالخلافات العربية ، استوعبت قدراتهم ، ولكن لماذا ؟ ولمصلحة من ؟ الأبعاد التراثية يعجزها الجواب، فلم يكن بين جرير والفرزدق ، إلا الحديث عن الميسم وجدع الأنف ، ولكنهم كانوا جميعا فى وجه العدو ، وكانت الخيل تشرق بدماء العدو ، وإجابة الملهوف ، كانت قيمة لاتساميها كل القيم ، أما الأبعاد الواقعية فتقدر على الجواب ، فدور المستعمر ، أبعد من أن يستوعب ، فتفرق العرب ، وظمئت الخيل ، واغتيلت قيمة النجدة .

فى النماذج السابقة تضافر لرسم الصورة عنصران : الأول : عنصر الذات ، فى توترها ورفضها الواقع والثانى : عنصر التراث ، الذى يثير التوتر ، ويعمق المعاناة ، حين تصطدم إشراقته بعفن الواقع وقتامته . غير أن الشاعر قد يتخلى عن الإشارة إلى التراث ، حين يصبح الواقع بعفنه ، قادرا على استفزاز الذات ، لتبدع الصورة بنفس القدرة والصدق ، ويتخلى التراث عن دوره ، كمفجر خارجى ليصبح عنصرا أصيلا من عناصر الحقيقة الكامنة ، ومن ثم يصبح التصادم بين الواقع والحقيقة المطلقة، ألهب أوارا لإثارة جذوة النفس وإثارتها . فالرموز الواقعية ، تنتمى إلى حقائق كلية ، تتغلغل فى أعماق النفس ، وظهور هذه الرموز ، كمقابل لهذه الحقائق ، مفجر جديد ، يعين على تحقق الصدق النفسى ، أثناء التصوير فى لحظة الإلهام ، التى يلتقى فيها الالتصاق بالحقيقة ورفض الواقع . الحقيقة الكلية إذن ، تحوى عناصر الذات ، بما فى ذلك التراث ، الذى أصبح بأصالته ، عنصرا جوهريا من عناصرها . وليس من الضرورى - فى هذه الحالة - الإشارة إلى رموز تراثية ، ويصبح تناول الواقع ، يشى بمقابله - سواء وظف الشاعر التراث متمثلا فى الدلالات ، أو التعبيرات ، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة .

وحين أكد الشاعر على أن طبيعة العصر ، قد طمست البطولات ، وهتكت القيم ، وبدلت طبيعة الخيل ، ومهمة الشعراء ، وجوهر العلاقة بين الناس . كان لابد أن يشير إلى ما اتخذه العصر من بدائل ، وقد تمثلت هذه البدائل فى :

أولا : رفع الشعار كبديل عن العمل ، وقناعة المجتمع - أى مجتمع - بهذا من أبرز دلائل تقويضه ، غير أن بعض الأصوات الحرة ، استطاعت أن تجد لنفسها مكانا ، تنبئ السفينة بمواقع الخطر، وتكتسب مثل هذه الشخصية ، صفة البطولة ؛ لأنها قالت: لا .. كما تتعمق فيها صفة الإنسانية ؛ لأساها من أجل غيرها .

يا أيها الوطن المسافر ...
فى الخطابة والقصائد ، والنصوص المسرحية
يا أيها الوطن المصور ...
فى بطاقات السياحة ، والخرائط ، والأغانى المدرسية
يا أيها الوطن المحاصر ...
بين أسنان الخلافة ، والوراثة ، والإمارة
وجميع أسماء التعجب والإشارة
يا أيها الوطن الذى شعراؤه
يضعون - كى يرضوا السلاطين
الرموش المستعارة
إنى قتلتك أيها الوطن الممّدد
فوق أختام البريد ... وفوق أوراق الطوابع
وذبحت خيلى المضربات عن الصهيل
إنى قتلتك ... واكتشفت بأننى كنت القتيل
يا سيدى الجمهور ... سامحنى
فدور مهرج السلطان ... دور مستحيل[٢٢]

دور المجاز فى هذه الصورة دور إيجابى ، غير أنه يظل واحداً من عناصر التشكيل، وليس محورها ، فالوطن المسافر ، والمحاصر بين أسنان الخلافة ، والممدد بين أختام البريد ، ووضع الشعراء الرموش المستعارة ، كلها تعبيرات مجازية ، تنبع من وجدان الشاعر ، وتلون الواقع بلون هذا الوجدان .

أما الدلالة التراثية ، التى تكون عنصرا من عناصر الحقيقة المطلقة ، فستدعى عن طريق تصوير المقابل لها ، والصورة هنا تتصل بعالم يلفه ضجيج الشعارات : فالوطن لم يعد سوي أغنية فى فم طفل ، وصورة تثير تساؤل الذين عرفوه من قبل ، ومزقا بدافع حب التسلط ، وقصيدة شعر جوفاء ، يرددها شاعر داعر . ويحتدم الصراع النفسى من خلال التساؤل : كيف كان شأن العرب وكيف آل ؟ وكرامة الشعراء كيف هانت ؟ ! لقد تحول الانتماء إلى ادعاء . ومن خلال المعاناة ، يصور الشاعر الدور الجديد، الذى يفرضه الواقع على خيال المعارك .

فلتصهل لتزعم معركة وانتصارا . وإذا كان الشعراء قد استجابوا ، ووضعوا الرموش المستعارة، فبقيت حياتهم ، فإن الخيل ترفض رفع الشعار فأهدرت حياتها ، وعلى البطل الذى أخذ على عاتقة مهمة التعرية ، أن يختار الحياة أو الموت؟ ولكنه فى إطار البطولة يختار التضحية فدور مهرج السلطان ... دور مستحيل

ثانيا : ويرتبط بقضية التسلط لتصوير نصر مزعوم ، قضية أخرى هى كبت الأنفاس الحرة ، وتلفيق التهم للأبرياء ، من منطلق صون الهيبة ، وحفظ القيم ، حتى بات الطاغية يردد [٢٣]

قلنا
نبحث لكن فى السر
وبحثنا
راجعنا كل ملف
سجلنا كل مكالمة تليفونية
صورنا كل خطاب
أمسكنا بالآلاف
عذبنا عشرين لحد الموت
وثلاثين لحد العاهة
وثمانين إلى حد الإغماء
لكن لاجدوى
...
أتنكر فى زى العمال
أو فى أسمال الفلاحين
أنزل فى الوديان
أهبط فى أعماق الحارات
أصعد للأدوار العليا بالدرجات الخلفية
أتسمع خلف الجدران
أكسو وجهى جيرا ، أو أبلع نارا

وأقدم ألعابى فى مقهى الحشاشين

قد أتسقط كلمة

أو أتتبع خيطا يفضى للسر ..(٢٤)

ويتضح بعدا الصورة هنا فى عنصرين الأول : عنصر المستسلمين للهزيمة ، بعد طول تطلع إلى النصر . الثانى : عنصر العاجزين ، الذين لم يعودوا قادرين على صنع هذا النصر. وهذا العنصر الأخير ، يسعى إلى تدمير كل إيجابية تطل برأسها ، لأنها ستوقفه أمام عجزه ، ويتخذ هذا التدمير أساليب عنيدة ، تسفر عن القهر والتخريب . وتلاقى العنصرين يثير الذات فتأسى لما آل إليه الواقع ، ويرفد هذا الأسى ، عنصر تراثى يؤكد على الرغبة فى التخريب ، فالطاغية يبحث عن الحقيقة ، وقد كان أوديب يبحث عن الحقيقة ، غير أن أوديب كان يجهلها وحين عرف أنه الآثم ، عاقب نفسه عقابا بشعا ، أما طاغية العصر ، فيعرف الحقيقة سلفا ، وبحثه إذن لم يكن إلا عن ضحية تحمل وزره . ولهذا ابتدع أساليب للبحث ، لم تتكشف فى العنصر التراثى .

غير أن التسلط ، وكبت الأنفاس ، قد لايكون ناشئا عن حقيقة يدعى الطغاة البحث عنها ، وإنما يكون لمجرد الحفاظ على بقائهم ، لأنهم يدركون أنه بقاء موقوت ، رهين بتفجر ثورة تعصف بفسادهم ، ويحكى « بلند الحيدرى » واقعة من هذا القبيل على لسان أحد معاونى الطغاة.

فى غرفة الطابق السابع

التقيا

تحدثا

...

ناما معا

وأسدل الستار

...

لكننى بقيت مصلوبا لدى الجدار

ومثلما أردتنى

بقيت كالمسمار

أغور فى سريهما
أغور فى الجدار
ومثلما حذرتني
«الكل مجنون»
«حتى الهوى البريء فى العيون»
...
كانا بريئين بإصرار
وعندما استيقظ فى مدينتى النهار
تسربت فى نشرة الأخبار
حكاية عن غرفة فى الطابق السابع
عن موعد للثار
عن غضب الثوار
وكان فى عنقيهما حبل وفى كفيهما مسمار(٢٥)

وتبرز ملامح الصورة من خلال توافق المتقابلات ، ويصبح شعار «البراءة والعقاب» عنوانا لهذا الواقع ، وبديلا لقيمة «الجريمة والعقاب» ويحدث هذا البديل ، فى إطار إحلال البدائل الخاطئة ، محل القيم الصحيحة ، ولاشك أن ذلك يولد تفجرا نفسيا ، بعيد المدى ، من حيث معاناة الشاعر ، لما اتسم به الواقع ، ومما يزيد من عمق هذا التوتر ، الإشارة إلى الحبل والمسمار ، ألم يكونا أداتين لصلب القيم؛ كما حدث مع المسيح عليه السلام كما فى «التصور المسيحي» ؟ إن الصورة هنا ، توحى بعفن الواقع، وتشى بذبذبات ذات الشاعر ، وآلامه النفسية ، التى يفرضها عليه هذا الوجود.

وتناول الواقع العربى على هذا النحو ، يطرح سؤالا : ماذا بقى من ملامح الأمة العربية ؟ وهل أضحى الانتماء إلى الواقع العربى شرفا ؟ يجيب الشاعر المعاصر :

لاتسافر بجواز عربى
لاتسافر مرة أخرى لأوربا
فأوربا - كما تعلم - ضاقت بجميع السفهاء
...

أيها الديك الطعين الكبرياء

...

لاتقل باللغة الفصحى : أنا مروان أو عدنان

أو سحبان

فتاريخك – يا مولاى – تاريخ مزور

...

لا تسافر بجواز عربى .. بين أحياء العرب

فهم من أجل قرش يقتلونك

وهم حين يجوعون مساء – يأكلونك

لا تكن ضيفا على حاتم طى

فهو كذاب ... ونصاب

...

يا صديقى :

لاتسر وحدك ليلا ...

بين أنياب العرب ...

أنت فى بيتك محدود الإقامة ...

أنت فى قومك مجهول النسب

يا صديقى :

رحم الله العرب ! ! ![٢٦]

إذا أمكن أن نعتبر إحساس الشاعر المعاصر ، مأساة لها درجات تسهم فى عضويتها ، بحيث ترتبط كل صورة توحى بحالة نفسية معينة ، وبمرحلة اجتماعية متميزة ، ارتباطا عضويا ، فإن هذه الأبيات تمثل خاتمة المأساة ، وهى خاتمة تتسم بالمنطقية العقلية ، والضرورة النفسية ، إذ أنها تمثل فقد الهوية العربية ، بعد أن تمزقت معالمها .

وكما كان المجاز مكونا لأحد أبعاد الصورة متمثلا فى تشبيه العربى بالديك الطعين . وفى التعبير عن أنياب العرب ..

فإن استثارة التراث متمثلا فى : تقابل الدلالة : حيث أصبح جوهر الكرم ، شعار كذب

ونصب ، كما أصبح التاريخ المزور ، بديلا لأصالة التاريخ ، أو فى تماثل الدلالة ، حين أصبح العرب للعرب رد ، جوع ، وقد كانوا قبل يأكلون أصنامهم أو فى استدعاء إيحاء الألفاظ ، كما فى (مروان ، أو عدنان ، أو سحبان وائل) . أو فى انتفاء دلالات واقعية ، تفجر أقصى الانفعالات الذاتية ، حين يصبح المرء طريدا فى بيته ، لامأوى له عند غيره . كل هذا العناصر، تكون أبعاد الصورة ، التى تمثل انهيار الذات وتمزق قواها

فتصرخ : رحم الله العرب ! ! ! .

أما **العنصر الثانى** من عناصر التشكيل الفنى فيتمثل فى **التشكيل اللغوي** :

وفى إطار النظرة القديمة ، التى تتمثل فى رغبة الشاعر فى التوافق مع الواقع الخارجى من ناحية، وتوظيف المسلمات للتعبير عن هذا الواقع من ناحية ثانية ، نجد أن محاولة توظيف السياق لخلق أبعاد جديدة للظاهرة اللغوية ، أو المسلمات بعامة محاولة محدودة ، وليس معنى هذا أن الشاعر يبدأ برصد الظواهر اللغوية ودورها فى التعبير، ثم يبدأ عملية الإبداع الشعرى، لأن هذا يعنى الصنعة نفسها ، ولكن الذى نحب أن نشير إليه ، هو أن الجانب الإرادى يتحقق عند الإبداع ، بصورة تحد من الانطلاقات الحرة، للجانب اللاإرادى ، ومن ثم تصبح طريقة التعبير ، دورانا فى أطر محدودة تقلل من دور الذات، ، أو السياقات فى خلق صفات لغوية جديدة ، ترتبط بالتجربة ، محور التعبير الأدبى .

غير أن الذات لاتسلم ، بل تدخل - لاإراديا - فى اختيار الظواهر التى يمكن أن تبرز نشاطها ، ومن ثم تصبح الظواهر اللغوية المعترف بها إراديا ، موظفة توظيفا لاإراديا فى التعبير عن التجربة الشعرية ، وهذا هو الجانب الحيوى التى يخلد به الشعر.

ففى أبيات المتنبى ، وأبى تمام ، تشيع ظاهرة الجهر التى ترتبط غالبا بالسلام النفسى ، لأن الإيقاع الناشئ عن الموسيقى الداخلية ، التى تنعكس على التشكيل الصوتى ، يعتمد على الإحساس بالدرجات الانفعالية للصوت اللغوى ، فتبدو الموسيقى خافتة حين يستعمل الشاعر ألفاظا «تحوى قدرا كبيرا من الصوامت الاحتكاكية المهموسة ... (التى تعتمد) على قدر قليل من البروز بالقياس إلى الأصوات المجهورة ، وإلى جانب هذه الخاصية ، فإن هذه الصوامت تحتاج فى نطقها إلى قوة إخراج النفس ، أعظم من التى يتطلبها نطق الصوامت المجهورة ، كذلك فإن نطق هذه الصوامت المهموسة ، يحتاج إلى جهد عضوى أقوى من الذى

يستدعيه نطق غيرها »[27] وهذه الظاهرة - أى ظاهرة الجهد - لم يخترها الشاعر إراديا ، وإنما فرضت نفسها عند الإبداع ، لأنها ألصق بالتجربة ، وأقدر على التعبير عن داخله النفسي.

وقد وضحت هذه الظاهرة فى أبيات المتنبى ؛ فقد لانجد فى البيت المكون من ست تفعيلات : «متفاعلن» وكل تفعيلة مكونة من سبعة أحرف أكثر من ثلاثة أصوات مهموسة (كالبيت الثالث . ركض الأمير ....) بل إن الأصوات المهموسة ، قد تكتسب طبيعة جديدة ، فى مثل هذه الأحوال فتقل درجة الهمس فيها ، وذلك راجع إلى أن الأبيات ، قد خلت من المعاناة الآسية ، حين يتناول المتنبى واقعا مفعما بالعزة : حيث ساد العرب ، ورفعت راية الدين.

وقد ارتبطت بظاهرة الجهر فى أبيات المتنبى - بخاصة - ظاهرة لغوية أخرى وهى : توالى الحركات . فطبيعة الوحدة الموسيقية أو التفعيلية (متفاعلن) تتضمن توالى الحركات (ثلاثة متحركات فى أولها ، واثنان فى وسطها) وتوالى الحركات ، يوحى بالتدفق الذى يناسب انفعال الشاعر؛ وهو يصف المعركة الدائرة فى سرعة مذهلة ، فحركة السيوف ، وعدو الخيل ، وركض الأمير : أمور تناسب التدفق الشعورى ، الذى صاحبه التدفق الصوتى .

وإذا كان الإيقاع اللغوى مرتبطا بالإيقاع الموسيقى ، فإن درجة التدفق ، قد تصل إلى حد اختفاء أنواع الزحاف ، التى يمكن أن تقلل من الأصوات المتحركة ، والبيتان (الثالث والرابع): يؤكدان ذلك ، إذ بقيت الوحدة الموسيقية لم يدخلها أى تغيير إلا فى (الضرب) فقط فقد أصبحت على وزن (متفاعل) وكذلك البيت السابع ، وفيما عدا هذا ، ومع وجود الزحاف ظل توالى الحركات يمثل السمة العامة للأبيات .

وإذا كانت أبيات أبى تمام ، تشترك مع أبيات المتنبى فى ظاهرة الجهر كما أن توالى الحركات قد يتحقق أحيانا ، ليحقق نوعا من التدفق ، فإنها تعتمد على ظاهرة لغوية أخرى هى «حروف المد» .

وظاهرة حروف المد ترتبط دائما بحالة التأمل والشجن ، وقد كان أبو تمام يتحدث عن طعم النصر، وآثاره ، ومظاهره ، فليس أمامه معركة تدور رحاها ، ويحاول ملاحقتها وإنما يتأمل آثار الحرب الماثلة، فى الوقت الذى يسترجع فيه عنف المعركة ، فاللحظة لحظة تأمل فرح ،

والامتلاء الذى يعيشه، هو الذى يصف ما أمامه ، ويسترجع ما سبق أن رآه ، فإذا عرفنا أن زمن النطق بحرف المد ، يساوى ضعف الزمن الذى يستغرقه النطق بالحرف الصامت ، أمكننا أن ندرك مدى فاعلية هذه الظواهر ، فى التعبير عن مكنون النفس الداخلى . ولاشك أن حروف المد ، تتفاوت فى هذه الأبيات ، من حيث العدد تبعا لحالة التأمل والهدوء الذى يثيره النصر ، ولحالة التدفق التى ترتبط بالمعركة .

وليس من الصواب ، أن نجزم بأن حروف المد ، توحى بالتأمل المرتبط بالفرح ، فى كل الحالات ، فإن هذه الظاهرة ، قد توحى بالتأمل والشجن ، فى ارتباطهما بالمعاناة والألم فى سياق آخر ، والمعول عليه فى الحكم على الظاهرة ، هو نوع التجربة ، وطريقة تدخل الذات فيها .

إن هذا يعنى أن السياق «هو الحقيقة الأولى ، وإليه يرجع تحديد مدلول الظاهرة الصوتية، وقيمته كبيرة فى استجلاء طبيعة المكون الصوتى ، وكشف الانحناءات التى تميزه»[28] ومن هنا نرى أن الظواهر اللغوية ، كظاهرة الجهر والهمس ، أو توالى الحركات ، أو غلبة حروف المد ، لاينبغى أن يعزى إليها وحدها توجيه المعنى ، أو تصوير الذات ، وإنما هناك الجانب الحيوى ، الذى ينبع من التجربة الشعرية ، على مستوى الحركة الداخلية ، للتركيب الشعرى ، وبالحركة الداخلية يقصد هنا التفاعل الخلاق بين عناصر العمل الفنى ، التى تنسج بنية القصيدة»[29] .

وإذا كان الناقد القديم ، قد اهتم بمعانى الأصوات المفردة «وقصر حديثه على الفروق بين المعانى المختلفة ، التى تحتملها مجموعة واحدة كأصوات المد واللين ... (ولم يهتم) بالتشكيل الصوتى ، من حيث هو عبارة عن تفاعل ونشاط بين المعانى»[30] إذا كان هذا موقف الناقد ، فللإبداع الشعرى موقف آخر : إذ أن الإبداع الشعرى ، لايخضع للوعى الكامل ، والتدخل الإرادى ، ومن ثم فإن معظم الظواهر ، التى يرى الناقد الحديث ضرورة تحققها ، يمكن التوصل إليها بوقفة هادئة متأنية ، تصله بجماليات المعنى ، وكشف الإيماءات الأدبية والرمزية ، وتوضيح علاقة ذلك بفاعلية اللغة وحركيتها[31] .

غير أن الفرق بين الشاعر القديم ، والشاعر المعاصر ، من حيث الوفاق مع الواقع ، أو التمرد عليه ، ومن ثم غلبة الجانب اللاإرادى فى الشعر المعاصر ، وإعادة خلقه الواقع من خلال ذاته ، لابد وأن يكشف عن أبعاد للفاعلية ، تعنى أن المعنى المشارك إليه ، من الممكن أن

يكون بؤرة مواقف ، ومشاعر متعددة ، لايصح معها أن يفهم هذا المعنى، فى ضوء قوانين معلومة ، أو إشارات محددة ، يدور حولها كل شيء[٣٢] .

وجود أبعاد للفاعلية الشعرية وآثارها الجمالية لم يتنبه لها الناقد القديم أمر وارد ، وتناول الناقد الحديث لها أكثر ورودا ..

ولست مع الذين يدعون أن الناقد القديم ، قصر بحثه الجمالى فى اللغة ، على الاقتصار على الصفات الصوتية ، أو علاقاتها المخرجية المحددة[٣٣] . فالنقد والإبداع مرتبطان . وإذا كان هناك من فرق بين الناقد القديم ، والناقد المعاصر ، فإن الناقد المعاصر ، قد تثقف بثقافات متعددة ، أقدرته على تصور علاقات بين عناصر العمل الأدبى ، لم يكن بمقدور الناقد القديم معرفتها ، نظرا لقصور روافده الثقافية . فقضية «النبر» مثلا أصبحت من مظاهر الفاعلية الشعرية ، بعد الأبحاث اللغوية ، التى حددت اللغات التى تعتمد على النبر ، والتى تعتمد على الكم ، وتتمة لهذه البحوث أمكن معرفة طبيعة الشعر العربى ، وأنه يجمع بين الكم والارتكاز كما يرى بعض اللغويين[٣٤] وقد نال هذا البحث عناية فائقة ، كان من نتيجتها ، إدراك الناقد المعاصر ، أبعادا لم تتح للناقد القديم .

عدم تعرض الناقد القديم ، لهذه الظواهر إذن : ليس قصورا ، بل إنه تنبه إلى اكتشاف ظواهر لغوية ، وحدد فاعليتها فى العمل الأدبى ، وكشف بها عن دور الذات فى الإبداع الشعرى ، فأكد على قدراته فى وقت لم يكن سهلا أن تظهر القدرات فيه . والناقد القديم قد خلا حديثه من تناول ظاهرة الارتكاز الصوتى (النبر العالي) مثلا ، ولكن حديثه لم يخل من الحديث عن الأسباب والأوتاد ، أما الشعر نفسه فقد غنى بما يمكن أن يكون مجالا للدراسات النقدية المعاصرة ، ومن ذلك ظاهرة الارتكاز الصوتى وعلاقته بالمقاطع الطويلة أو القصيرة ومدى الاتفاق مع الواقع النفسى للشاعر .

فى إطار النقد المعاصر إذن ، يمكن أن تعتبر دور صفات الأصوات ، من حيث الجهر ، أو الهمس ، أو توالى الحركات ، أحد مظاهر الفاعلية الشعرية ، وتبقى مظاهر أخرى أكثر ارتباطا بهذه الفاعلية ، وتتمثل فى نوعية المقطع من حيث الطول والقصر ، وفى موضوع الارتكاز الصوتى ، أو النبر اللغوي- وأن التدفق فى الأبيات مثلا ، ناشئ عن وقوع الارتكاز الصوتى على المقاطع القصيرة ، فهو يؤكد على الرغبة فى استحضار الحالة التى أثارت النفس ، والرغبة فى تكرارها ، فالوحدة الإيقاعية المتمثلة فى (ركض الأمير ، فتل الحبال)

يكون الارتكاز الصوتى فيها على (ل) و (أل) الأولين من (الأمير)) و(الحبال) وهو يرتبط بالحالة النفسية ، ويكشف عن دور الذات فى التشكيل الفنى ، دون جحد لطبيعة الصفات الصوتية ، التى كان للنقاد القدماء فضل التنبه إليها . أما فى أبيات أبى تمام فالارتكاز الصوتى ، غالبا ما يقع على مقطع طويل ، ولاشك أن هناك علاقة بين حروف المد ، والارتكاز الصوتى ، وارتباطها بالحالة النفسية ؛ إذ أن هذه الظاهرة ، تمكن الشاعر من أشباع عواطفه حتى كأنه لايريد أن ينتهى المنظر من أمامه ، لالتصاقه بنفسه (يا يوم عمورية .. ، غادرت فيها بهيم الليل...) إنها محاولة من الشاعر ، فى الارتداد إلى أعماقه ، يريد أن يشركها معه فى مشاعره وأحاسيسه[٣٥] . والشاعر إذن يعنيه شيء آخر وراء نوعية المقطع ، وموقع الارتكاز الصوتى - إنه يستكنه بهذه الوسائل ، عالما آخر يفيء إليه . وتوظيف الظواهر اللغوية للكشف عن البعد الذاتى يتم فى عفوية تامة ، أى أن الشاعر حين الإبداع لايكون على وعى تام ، باختيار أصوات لها صفات معينة ، كما أنه لا يعمد إلى توالى الحركات ، أو جعل السكون كقرار نغمى يعبر عن حالة نفسية معينة ، وإنما يتم توظيف هذه الظواهر من خلال الحركة النفسية ، التى تنتقى الصوامت أو الصوائت، أو نوع المقطع ، أو موقع الارتكاز، أو تكرار معنى ما ، أو تنوع الأسلوب . ولانستطيع فى النهاية أن نؤكد على أن ظاهرة ما، ولاشك أن هذه الظاهرة لها طبيعة معينة وهذه الطبيعة ربما تليق بحالة شعورية خاصة دون أن نجزم بأن هذه الظاهرة غير قابلة للتعبير عن حالة أخري، واللغوين أنفسهم يؤكدون على ذلك ، إذ أن ظاهرة كظاهرة الأصوات المهموسة مثلا : قد تقع فى سياق ، يحول طبيعتها الصوتية إلى طبيعة الأصوات المجهورة ، كما قد تتحول صفة الجهر إلى ما يشبه الهمس ، وفى هذه الحالة نتساءل : هل احتفظت الأصوات بطبيعتها الأولى من حيث الدلالة النفسية ، أو تحول مدلولها إلى الطبيعة الجديدة ؟

السياق إذن هو الذى يحدد مدلول الظاهرة اللغوية، ويكشف عن الانحناءات الدقيقة التى يتضمنها؛ وعلى هذا فالصفات الصوتية الثابتة، أو علاقاتها المخرجية، أو تنوع الأسلوب لاتحدد المعنى الشعرى ، أو النشاط الحيوى للغة ، فالمعنى لاعلاقة له بنوع الظواهر اللغوية . إلا فى إطار السياق، الذى تجتمع فيه ظواهر متعددة - من بينها الجهر والهمس مثلا - تكشف عن المعنى الشعرى من خلال حركة الذات . المعنى الشعرى إذن يبدأ من أعماق الذات، وحركة الذات هى التى تطوع القوانين وتوظفها لأداء هذا المعنى ، والفاعلية الشعرية تعنى :

أن المعنى يمكن أن يكون بؤرة مواقف ومشاعر متعددة ، لا يصح معها إلا أن يفهم هذا المعنى فى ضوء قوانين معلومة ، وإشارات محددة، يدور المعنى فى فلكها ، بل إن السياق كما قلنا - فى إطار الحالة النفسية قد يعيد خلق القوانين اللغوية ، ويكون التشكل الجديد صادقا فى تعبيره ، أكثر من الصفات الثابتة ، التى نشير إليها عند البحث اللغوى البحت .

والجانب الإرادى فى عملية الإبداع مرتبط بالعفوية التى تتخير الأصوات اللغوية، فاختيار الأصوات إذن لايتم من خلال جبرية تامة ، وبخاصة فى الجانب العقلى المرتبط بالفكرة فى التجربة . غير أن ذلك يتم بدرجات متفاوتة ، وإذا كان الجانب الذاتى يشكل أهمية قصوى فى التشكيل اللغوى ، فى الشعر المعاصر ، دون إغفال الجانب الإرادى فى التجربة ، فإن ذلك ناشئ عن طبيعة القصيدة المعاصرة ، التى تتسم بالتركيبية .

غير أن فقد التعادلية بين الذات والواقع ، وسيادة العنصر الذاتى ، إنما نشأ من ارتباط الشاعر بالذات ، سواء أكان ذلك من خلال الواقع ، أم من خلال القوانين التى تعبر عنه ويرجع ذلك إلى تمرد الشاعر ، ومحاولته فى إصرار عنيد ، إخضاع الخارج للداخل ، وهذا العناد وتلك المحاولة ، هما ما يمثلان الجانب الإرادى فى التجربة الشعرية.

ومن ظواهر التعبير التى تؤكد على غربة الشاعر واللجوء إلى كهف الذات : ظاهرة التكرار : التى تحدث نتيجة الاحتشاد والتفجر ، فتصبح رمزا يشى بما فى أعماق الشاعر ، ومن ثم تخرج الظاهرة اللغوية فى مجرد التأكيد ، لتصبح من خلال الفاعلية الشعرية ، النابعة من الذات ، إحدى العناصر التى تكشف جوانب جديدة من الرؤية الشعرية :

فسيف الدولة عند فاروق شوشة رمز الخلاص ، ومرفأ اليقين حين نبحث عن حقيقة العروبة ، وهو لهذا يصبح جزءا من ذات الشاعر ، والشاعر حين يناديه إنما ينادى جزءا من ذاته، بكوامنها الأصيلة ، فلم يعد ثمة انفصال بين ذات الشاعر ، ورمز سيف الدولة، فقد أصبحا حقيقة واحدة ، يركن إليها الشاعر حين يحس الاغتراب فى هذا الواقع ، ويصبح الرمز الجزء حاملا لمعاناة الكل ، الذى يرى الدمع فى عين البلاد ، ويسمع الصلصلة فى الأغماد ، والهسهسة فى الأقفال ، والحمحمة فى الأوتاد ، وهو الذى يرى عار البيع فى سوق الهزيمة ، كما أنه يرى الحيرة فى عيون الضائعين وهم يبحثون عن قائد . ولم يحظ تعبير من التعبيرات من حيث التكرار بما حظى به «سيف الدولة» يليه فى ذلك ذات الشاعر إذ بلغ عدد المرات التى تكرر فيها سيف الدولة خمسا وعشرين مرة سواء بإعادة اللقب صراحة ، أم بضمير يعود عليه،

أو تسميته بسيف الدين ، أو الفارس ، أو الممدوح أو وجه عربي معبود .

أما ذات الشاعر فقد وردت خمس عشرة مرة ، سواء بلفظ أنا ، أو نحن ، أو ضمير مستتر يعود عليها . التكرار هنا موظف توظيفا حيويا يكشف عن مدى معاناة ذات الشاعر، بما فيها من رمز أصبح جزءا منها .

وفي هذا الإطار يمكن أن نعي تكرار «الصوت الصارخ» بالضمائر التى تعود عليه ، وكذلك سيف البغدادى الثائر ، أو الصادق . إذ يصبح الخليفة المعتصم وسيفه فى أعماق الشاعر ، الأمل المنقذ من هذا الوجود ، الذى خلا من البطولة والنخوة وعج بالحديث عنهما .

وهكذا نرى نزار فى قصيدة «جريمة شرف أمام المحاكم العربية» : يكرر «يا أيها الوطن» ويصفه مرة بالسفر ، وآخرى بالمحاصرة ، وثالثة بنفاق شعرائه ، ورابعة بالقتل ، وخامسة باكتشاف حقيقة القتيل .

واكتشاف حقيقة القتيل ، مفتاح السر الذى يقودنا إلى كيفية توظيف ظاهرة التكرار، فالقتيل هو ذات الشاعر حيث أصبح الوطن جزءا منه . ذات الشاعر إذن ، والوطن مسافران ، ومغتربان عن الواقع ، ومحاصران بكل ما يرفضه المطلق الصواب ، ومتمردان على تعدد الوجوه . وهذا التمرد يرفض الانتماء إلى الواقع ويتضح ذلك فى تكرار الأسلوب «لاتسافر بجواز عربي» إنه جزء من فلسفة الذات القتيل ، والتى لاتعترف بتعدد الوجوه ، فقتلها كذات عربية ، يعنى رفض الرضى بحملها الهوية العربية ، وهى نفسها غير حريصة على أن تكون ذاتا مهترئة ، تنتمى إلى هذا الواقع – فالوحشة هنا ، تملأ عالم الشاعر ، وتستغرق تأمله ، وتصبح همه الذى يشغله ، حين يفيء إلى همومه وأحزانه ، ويأنس بها ، ويطمئن إليها . وبهذه النظرية يمكن أن ندرك علة تكرار لفظ الطاغية فى قضية «كم الأنفاس وتسقط الأخطاء» التى أصبحت معلما من معالم الواقع ، كما يمكن أن ندرك علة تكرار «بلند الحيدرى» لعبارة (كانا بريئين بإصرار....) إذ به يؤكد على المفارقة التى كانت من قبل جوهر المماثلة .

وإلى جانب ظاهرة التكرار : هناك كثير من الظواهر ، التى تكشف عن العلاقة بين الذات والواقع، وسيادة العنصر الذاتى ، الذى يكثف العلاقة ويركزها ، فتسطيع اللغة الشعرية ، بما تحمل من (لامنطقية) أن تكشف عن ترددات التيار ، الذى يفجر «الترابط الموضوعى (بين العناصر الشعرية) لكى نحصل على الوحدة الذاتية العميقة التى تربط بين الشاعر وعالمه

أوثق ارتباط»[٣٦] وذلك من خلال علاقة المعنى بالتشكيل اللغوى ، الذى يمثل البناء الصرفى والبناء النحوى ، كما يشمل التشكيل الصوتى ، الذى يخضع للسياق ، هذا السياق الذى يخلق فاعلية حيوية ، قد توسع مدلول الصوت الأصلى ، وقد تعدله ، بل ربما تغيره ، أو توجه تصورنا له «وبدلا من أن يكون معنى الصوت متفقا عليه - كما هى الحال فى القول بالصفات الصوتية - يصبح ذا معنى رمزى معقد ، أو يوضع تحت ضوء جديد»[٣٧] ويبقى للنقد القديم فضل اكتشاف الظواهر والصفات . وأى فضل !!

لقد تنبه القدماء إلى أن الأبجدية العربية ، تتكون من ثمانية وعشرين صوتا ، منها تسعة أصوات مهموسة وتسعة عشر صوتا مجهورا ، وأبدعوا منها أدبا يصور حياتهم ثم تركوها لنا ميراثا لنبدع منه أدبا يصور حياتنا ، ويحمل هموم الإنسان المعاصر ، وإذا كان من حقنا تطوير التعبير ، فمن حقنا كذلك تطوير التشكيل لهذه الأصوات ، إذ ليس من حقنا أن نغير هذه الأبجدية كما أنه ليس - أو ينبغى ألا يكون - من حقنا أن نكرر جهود غيرنا .

فظاهرة وقوع الارتكاز الصوتى ، على مقطع قصير أو طويل «وهو تصور معاصر» «يحتوى على صوت مجهور أو مهموس» وهو تصور تراثى - تكشف عن الجانب النفسى ، وعلاقته بالفكرة ، محور الرؤية الشعرية .

وحينئذ تصبح ظاهرة الجهر ، أو ظاهرة الهمس ، أكثر مرونة فى التعبير ، فإذا كانت ترتبط فى الشعر القديم بالسلام النفسى ، الناشئ على تحقق الأمل ، فإنها قد ترتبط فى الرؤية المعاصرة ، بالهدوء المرتبط باليأس ، بعد أن أصبح الواقع قاتما ، فلم يعد الشاعر يرى جديدا ، أو تؤثر سلبيات الواقع فى ذاته ، بالقدر الذى فجئ به ، فغدا «كمن فؤاده فى غشاء من نبال» . غير أنه من وقت لآخر، تتصاعد المرارة إلى حلقه ، ويشى بتعبيره بها - ويجتمع فى هذا التعبير ظواهر وسمات لم تجتمع - كما لم ينتبه إليها أحد - فى الشعر القديم .

فالشاعر فاروق شوشة يعبر عن ألمه من اهتراء الواقع بقوله :

«فأنا ...... دمع فى عين بلادي»

ثم يعلل لهذا القهر ، بأن «سيوف العرب تصلصل فى الأغماد» بعد أن كان السيف لايدخل غمده و«تهسهس فى صدأ الأقفال» بعد تجدد البريق أما الخيل ، فلم تعد تصهل فى ميدان المعركة ، ولكنها «تحمحم» تطلب علفها الذى لم يعد يشغلها غيره .

والارتكاز «أو النبر» فى البيت يقع على أصوات مجهورة «أ - م - ى لا» ووقوع النبر على هذه الأصوات ، يؤكد على إمكانياتها الجديدة «فهى تعنى الهدوء» ولكنه الهدوء اليائس الذى يرتد إلى الأعماق ، فينتزع أقصى ما فيها من الذكريات ، فيثير الرفض الشديد بأعلى صوت ، ويناسب ذلك طبيعة الأصوات المجهورة بالمفهوم التراثى : إذ تنشط جميع أعضاء النطق غاية النشاط (أقصى الحنك واللسان والشفتين ، وعضلات الرئتين) أما وقوع النبر عليها ، فيقوى حركات الوترين الصوتيين ، ويقتربان أحدهما من الآخر ، ليسمحا بتسرب أقل مقدار من الهواء ، فتعظم سعة الذبذبات ، ويصبح الصوت عاليا[٣٨] . ولاشك أن للبحث فى ظاهرة النبر إمكانيات جديدة لصفة الجهر . ويساعد على علو الصوت الذى يعنى الرفض المتحدى : طبيعة الأصوات :

فالهمزة : حرف حلق ، والدال حرف شديد انفجارى ، والعين واللام فيهما شيء من الشدة ، غير أن الشاعر ما يلبث أن تأسره الذات ، فيرى الواقع من خلالها . فيشيع فى التعبير صفة أخرى هى صفة الهمس «تصلصل - تهسهس - تحمحم» ووقوع النبر على الحروف المهموسة ، يبعد الوترين الصوتيين ، أحدهما عن الآخر ، أكثر من ابتعادهما مع الصوت المهموس غير المنبور ، فيتسرب مقدار أكبر من الهواء ، فيصير الصوت ضعيفا ، ينتزع ما فى أعماق الذات ، ويعين على ذلك طبيعة الأصوات (ص ، س ، ح) فهى أصوات رخوة احتكاكية . وتتحقق قمة الأحداث حينما تباع البطولة ، ويصلب التاريخ:

أبناؤك - يا للعار -
فى سوق الهلكى باعوك
وعلى أسوارك فى يافا - آه يا يافا - صلبوك .

ويأخذ المقطع الأخير هنا شكلا نادرا فى اللغة ، لأن الحدث أيضا نادر ، فالمقطع (عوك) يتكون من : صوت ساكن + صوت لين قصير + صوت ساكن . ويطلق عليه علماء اللغة مقطعا من النواع الرابع[٣٩] . وإذا كان النبر يقع على المقطع الذى قبل الأخير بعامة فقد أقرت اللغة وقوع النبر على المقطع الأخير ، حين يكون من هذا النوع، وفى حالة الوقف[٤٠] والفاعلية التعبيرية هى التى انتقت مقطعا له سمة خاصة، لتعبر به عن جريمة لها شكل فريد ، ويمكن أن يقال مثل هذا فى المقطع (باء) فى قوله (الكل هباء) . وتتحقق الظاهرة نفسها عند صلاح عبد الصبور فى حديثه عن عمورية . فتكون جملتا «وا معتصماه ، طورناه»

معبرتين عن الأسى الفادح إذ فيهما مقطعان من النوع نفسه ، الذى يقع النبر عليه ، ليعبر عن قمة المعاناة ، معاناة المرأة وهى تستصرخ ، ومعاناة الشاعر الواقع المعاصر حين طويت صفحة البطولة .

أما **نزار قبانى** فينادى الوطن الذى تاه منه ، وقد ساعد على ضياعه عوامل متعددة ، وذات الشاعر تحتضن الوطن ، وتأسى له وتناديه بصوت مبحوح عميق ، وحين تتناول عوامل ضياعه تنفر ويعلو صوتها ، ففى قوله :

يا أيها الوطن المسافر

فى الخطابة والقصائد والنصوص المسرحية

نجد فى السطر الأول ثلاثة مواقع للنبر على المقاطع (أي ، ط ، ف) وفى السطر الثانى أربعة مواقع للنبر على المقاطع (ب - ء - سو - حي) والحديث عن الوطن الضائع ، يستدعى طبيعة صوتية تختلف عن الحديث عن عوامل ضياعه . وعفوية التعبير اختارات للمعنى الأول مقاطع ذات أصوات مهموسة رخوة زاد النبر من إيحائها . ووقع النبر على مقطع يحوى صوتا مجهورا فى (أي) جعل هذا الصوت ، يقترب بطبيعته من طبيعة الأصوات المهموسة ، حين وقع فى سياقها ، وخضع لتصور الذات لهذا السياق .

وإذا كانت طبيعة الأصوات ، تتغير تبعا للتعبير عن المفقود ، وعوامل النقد ، كما يتغير شكل المقطع وموضع النبر ؛ فإن هذه الطبيعة تتغير كذلك ، حين يترقب الشاعر أملا يعتبره منقذا إلى إعادة الحياة ، فإذا به يفجأ بهذا العامل ، الذى أصبح أداة تدمير لما بقى منها ، فـ**نزار قبانى** «يترقب عنترة العبسي» .

...... يجيء على فرس بيضاء

ليفرج عنا كربتنا ويرد طوابير الأعداء

وحين يرى عنترة ، يراه :

...... يبيع الجاهلية

والنبر يقع على مقاطع مجهورة فيما عدا (ت) فى كربتنا ، فهو صوت مهموس غير أن وقوعه فى سياق المجهور ، أفقده كثيرا من طبيعته . وهذه المقاطع تقع فى سياق حالة الترقب للمنقذ ، أما الدور الجديد ، لمن كان منقذا فيعبر عنه ببيع الجاهلية ، والجاهلية تعنى فى

الرؤية الداخلية للشاعر ، كل البطولات وإشراق التاريخ ، ولهذا تبر عنها صوتيا ، بمقطع مكون من صوت مجهور (الياء المشددة فى الجاهلية) وقبله صوت مهموس استطاع بطبيعته ، أن يطغى على المقطع المجهور مع وقوع النبر عليه وهو (الهاء) نظرا لطبيعته الاحتكاكية المهموسة ، واكتسى المقطعان المهموس والمجهور بما خلعت عليه الذات من أسى ولوعة ..

العنصر الثالث من عناصر التشكيل الفنى يتمثل فى **الإيقاع الموسيقى** .
والموسيقى بعامة تثير فينا مشاعر متعددة ، ولايستطيع اكتشاف هذه المشاعر سوى «بعض الفنانين الذين يسدون لنا خدمة عظيمة ، بإيقاظ المعادل لهذه الانفعالات من قلبنا ، بأن يضربوا على الوتر المرادف لها ، وباطلاعنا بالتالى على الغنى الكامن فى أعماق كل منا ، والتنوع المخبوء فى ليل روحنا ، الذى لم نكن نرى فيه سوى الفراغ والعدم»[٤١] . إنها تظهر لنا جوهر الأنا العميق ، الكائن فينا ، منتصرا من الأنا المزيف ، الذى يرتبط بعادات وتقاليد المجتمع . وهى «تعبر عما لايمكن أن تؤديه الكلمات العاجزة عن ترجمة انفعالاتنا الحميمة إلى لغة واضحة ، وتصور تلك الرؤى الخفية المستعصية على الوصف»[٤٢] .

وإذا كانت الموسيقى قد أعطيت لنا لغاية وحيدة ، هى «إنشاء نظام بين الأشياء .... وخاصة إنشاء نظام بين الإنسان والزمان»[٤٣] ، فإن الشاعر يستغل ديمومة الزمن ، باعتباره نسيج حياتنا ، ليعبر من خلالها ، عن أدق المشاعر ، والانفعالات ، كما يحاول أن يخلق نوعا من التوافق النفسى ، بينه وبين العالم الخارجى ، من خلال لحظة الديمومة ، التى يتوقف فيها الزمن . والمتلقى لايتأثر بهذه الموسيقى، إلا لأنها تهيء له حالة من الاندماج فى مظاهر التناسق والإيقاع فى هذا العالم الخارجى ، المنطبعة فى نفوسنا فى الوقت نفسه على نحو أو آخر[٤٤] .

ولقد كان للموسيقى فى الشعر القديم ، طبيعة تنفق وحالة التوافق ، من خارج الذات ، المتمثل فى الواقع ، أو القوانين الموسيقية ، للشعر التى تدفع الشاعر - عن رضى - إلى أن يطوع وجدانه لهذا الخارج .

كما كان لها طبيعة مختلفة فى الشعر المعاصر ، تتفق وحالة التمرد التى تصر على تطويع الواقع الخارجى لقوى الذات الكامنة .

قبول الشاعر القديم ، للصياغة المحكمة للبيت إذن لم يكن مرفوضا ، لأن ذلك لايصادر

نوعية القضايا التى يعبر عنها ، بل كان قادرا على إقامة تصالح بين ما قال ، وما كان ينبغى أن يقول ؛ لأن محدودية المشكلات ، كانت تسمح بذلك - ومن ثم اعتمد الشاعر فى تحقيق الإيقاع ، على طريقة تنظيم الألفاظ ؛ لتحقق وحدات لها وزن معين ، وعدد ثابت لايتغير ، فى إطار «مجموعة من القواعد ، يمارسها الشعراء إيثارا للسهولة وعزوفا عن مشقة التجديد»[٤٥] .

فهم يهتمون بالتشكيل الوزنى للبحر ، الذى يهتم بتساوى الوحدات العروضية ، التى تتكون من حركات وسكنات ، دون اهتمام بأبعاد الإيقاع ، ومن هنا كان الملتقى يتابع الشاعر، وقد اطمأنت نفسه . فهو قادر على التنبؤ بأبعاد الفكرة منذ وقف على بدنها ، كما أن الايقاع الموسيقى ، لن يخرج عما بدأت الفكرة به ، وهذا الهدوء يستدعى السير على نسق، أى نسق .

ولسنا بصدد إيثار هذا المنهج أو دحضه ، ولكنا فقط نشير إلى أنه سمة الشعر القديم ، الذى يخضع فيه الشاعر لقوانين النقد ، لأن يطوعها . ولم يكن ذلك عيبا فى ظل الغنائية التى حفل بها الشعر القديم ، حيث كانت القصيدة تعبر عن صوت واحد ، وكثيرا ما كان هذا الصوت هادئا متأملا ، وهدوؤه وتأمله يستدعيان وزنا طويلا كثير المقاطع ، ولانزعم أن الشعر القديم ، قد خلا من الوحدات الوزنية القصيرة ، فقد أضيف وزن (الوافر) نظرا للحاجة الملحة إلى ذلك ، ولكننا نزعم أنه حتى فى حالة الاعماد على الوحدة القصيرة ، فإن عدد المقاطع ، قد يصل إلى ما يقارب عدد المقاطع، فى أكثر الأوزان طولا ، كما نرى فى وزنى الوافر والكامل مثلا . وهذا يعنى أن الشعر القديم تميز بكثرة المقاطع التى يكون منها الوزن الشعرى .

إن هذا يعنى أن التصالح النفسى مع الواقع - الذى يستدعى هدوء النفس أو التأمل - يتخير بطريقة تلقائية ، وزنا طويلا كثير المقاطع ، ليناسب حالة التأمل ، التى تسيطر على الشاعر[٤٦] .

وقد تعرض الباحثون الغربيون - فى تناولهم وزن الشعر - لموضع العلاقة بين نبض القلب، وما يقوم به الجهاز الصوتى ، من قدرة على النطق بعدد من المقاطع ، ثم علاقة ذلك بالناحية النفسية[٤٧] . وفى إطار هذا المفهوم ، نستطيع أن ندرك سر اختيار المتنبى لوزن شعرى يتميز بكثرة مقاطعه وهو وزن (الكامل) متفاعلن فى الأبيات التى معنا .

وبنفس النظرة يمكننا إدراك علة اختيار **أبى تمام** لوزن (البسيط) مستفعلن فاعلن، فى الحديث عن موقعة «عمورية» .

الشاعران : اختارا وزنين ، كل منهما يحتوى على مقاطع كثيرة ، فدل هذا على الهدوء النفسى ، حيث كان المتنبى يصف معركة ذل فيها العدو ، كما كان أبو تمام يتحدث عن نتيجة معركة ذل فى الصخر والخشب .

وإذا كان عدد المقاطع وراء الهدوء النفسى ، فإن توالى الحركات الذى يدل على التدفق ، قد تحقق فى الوزنين : الكامل عند المتنبى والبسيط عند أبى تمام .

فطبيعة الوحدة الموسيقية (متفاعلن) تحوى ثلاث حركات فى أولها ومتحركين فى وسطها. أما الوحدة الموسيقى (فاعلن) فى أبيات أبى تمام فقد حذف الثانى الساكن منها ، ومن ثم توالى ثلاث متحركات فأصبحت (فعلن) وقربت طبيعتها من طبيعة الوحدة الموسيقية متفاعلن . وإذا كان كثرة المقاطع ، وتوالى الحركات قد أبرز الهدوء والتدفق عند الشاعرين ، فإن أبا تمام ، قد اعتمد على ظاهرة طول المقطع ؛ ليبرز التصاقه باسترجاع يوم النصر ، الذى مر ، وما زالت آثاره تشهد ببطولة القائد ، وبسالة الجنود ، ومن هنا يتحقق الإيقاع : الموسيقى واللغوى .

يقول المتنبى :

ركـــــض الأمير وكاللــــجين حبـابه   وثنــــــى الأعــنة وهو كالعقبان

فتـــل الحبـــال من الغـــدائر فـــوقه   وبنى الســـفين له من الصـــلبان

والوحدة الموسيقية هنا على وزن «متفاعلن» تكررت فى كل بيت خمس مرات ولم يحدث تغير إلا فى الضرب إذ أصبحت (متفاعل) .

وكل بيت يحوى ثمانية وعشرين مقطعا ، ولم تخل وحدة موسيقية من توالى حركتين إلا فى وحدتى الضرب .

ولاشك أن تحقق كثرة المقاطع ، أتاح للشاعر أن يصف ، ويربط ما يصف بخبرته ، من خلال الخيال على صورة المجاز ، وكأننا نرى تتابع ركض الأمير ، وتتابع ثنى الأعنة، وفتل الحبال ، وسرعة قص الغدائر ، وحركة بناء السفن .

ويقول أبو تمام :

غـادرت فيها بهـيم الليل وهو ضحى يشـله وسطها صـبح من اللـهب

وزن البيت : مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن ، وكذلك الشطر الثانى إلا أن الثانى الساكن قد حذف من الوحدة الأولى فى هذا الشطر .

وعنصر كثرة المقاطع يتحقق هنا إذ يصل عددها كما عند المتنبى إلى ثمانية وعشرين مقطعا ، منها سبعة عشر مقطعا طويلا . وتناول المقطع من حيث الطول أو القصر ، لانقصد به ظاهرة وصفية ، إنما من حيث هو حركة ديناميكية ، تؤثر فى المعنى ، وتكشف عن بعض أبعاده ، فى الوقت نفسه . فالمقاطع الطويلة ، فى الوحدات الموسيقية (مستفعلن فاعلن ....) تكشف عن حالة الشاعر حين يسترجع ذكرى المعركة الظافرة ، وكأنه لايريد لهذه الصورة أن تنتهى ، والليل الحالك الذى طالما لف المدينة ، حل بدلا منه صبح من اللهب لن يكون مكثه أقل من عمر الليل المظلم ، أما المقاطع القصيرة المتوالية فى «ضحى» و«لهب» فتفيد سرعة التحول ، إذ ما لبث الضحى أن زاحم الليل وطرده ، بتجدد اللهب ، وتدفق ناره ، التى تحولت من خلال الشاعر إلى ضوء ساطع .

كانت ظاهرة كثرة المقاطع فى الوزن الشعرى إذن سمة غالبة على الشعر القديم ، وكان ذلك نتيجة للعلاقة بين الشاعر والواقع ، ولانستطيع أن نجرد هذا الشعر من الأوزان التى تتفق مع حالة الانفعال الشديد ، إذ التوتر من الظواهر التى تلازم البشر منذ الخلق الأول . أما الشاعر المعاصر ، فينفر من القوانين كما يتعالى على الواقع ، وهو إذ يرفض ذلك ، يعيد صوغ القوانين ، كما يعيد خلق الواقع : فيعمد إلى اختيار الأوزان ، التى تناسب حالة الرفض، التى يعانيها ، ومن خلال التعبير ، تتكشف جوانب الفكرة ، ودرجة الانفعال ، ويصبح الإيقاع الموسيقى مرتبطا بالكيان الذاتى ، بحيث لو تغير مستوى الفكرة ، ودرجة الانفعال ، تغيرت - بالضرورة - طبيعة الوحدات الموسيقية ، من حيث الحركة والسكون ، دون أن يعد ذلك نقصا ، كما كان يتصور القدماء ، وقد نشأ تصور القدماء للزحاف على أنه نقص ، بسبب طبيعة فهمهم للتراث ، الذى «يخلو من أى تحليل للعلاقة النبيوية الحيوية فى الإيقاع والحركة الداخلية» ولم يخطر للدارس فى التراث أن التحولات الإيقاعية ، قد تأتى تعبيرا عن حركة داخلية فى التجربة الفنية ذاتها ، وأن البحث يجب أن يركز على تحليل العلاقة الحيوية بين تغير الوحدة الإيقاعية عن النموذج[٤٨] .

أى أن تغير الإيقاع مرتبط بطبيعة الفكرة ، كما هو مرتبط بوظائف أعضاء النطق،

وبالخاصة النفسية كذلك . ومن الطبيعى أن يكون الفصل بين هذه العناصر أمرا غير ممكن ؛ لأن التعبير عن فكرة معينة يؤثر على ضربات القلب ، وحركة الشهيق والزفير ، المرتبطة بذبذبات الأصوات ، وكل ذلك يخضع خضوعا كليا للحركة النفسية ، التى تشمل الناحية «الفسيولوجية» . والمقاطع فى أبيات الشعر المعاصر ، مرتبطة بهذين العاملين : النفسى ، والفسيولوجى .

ونتيجة لطبيعة القضايا التى يعانيها **الشاعر المعاصر** ، مال إلى الجمل الموسيقية ، التى تتميز بقلة المقاطع ، وبما عمد إليها بالتغيير ، بحيث يقل عدد المقاطع فيها عن طبيعتها الحقيقية ، بل وقد يحدث أن تكون إحدى صور التغيير ، على شكل لم يرد فى موسيقى الشعر من قبل ، كما يحدث فى (فاعلن) التى تصبح (فعل) كما فى قول الشاعر (حين) فى عبارة : «حين دعت أخت عربية» . قصر الجمل الموسيقية إذن - كسمة غالبة على الشعر - وتحولها إلى أشكال تصبح بها أكثر قصرا من حيث عدد المقاطع - ألصق بطبيعة العلاقة التى تربط الشاعر المعاصر بواقعه ، وأقدر على تصوير أعماق الذات ، التى ترفض هذا الواقع ، كما أن **طول الجمل الموسيقية ، سمة غالبة على الشعر القديم** ، نتيجة لإحساسه بتعالى هذا الواقع، ورحابته لاحتوائه الإسقاطات النفسية ، التى تفرزها كوامن الذات ، وإذا كان المتنبى وأبو تمام ، يعبران عن الوجه المشرق للعروبة ، فإن فاروق شوشة وصلاح عبد الصبور ، يعبران عن مقابل هذه الرؤية ، ومن ثم كانت قلة المقاطع ، عماد التشكيل الموسيقى عند كل منهما ، بل إنهما عمدا إلى (فاعلن) ، الذى يتميز بقلة مقاطعه ، وأحدثا فيه من التغيرات ما خرج به أحيانا ، عن التغيرات التى ارتضاها العروضيون فى التغير الأصلى ، لأنهما يرتبطان بالرؤية، الداخلية ، لابالقوانين الخارجية ، ومن ثم تغير الإيقاع الموسيقى المرتبط بهذه الرؤية ، لأن للشاعر أناه العميق الذى يختبئ «ويعيش بضع لحظات ، هى فترات الوحى ، التى يستطيع خلالها بلوغ أسرار نفسه ، وإسماع صوتها الحقيقى ، وموسيقاها الباطنة ، والتعبير عن النموذج البشرى ، الذى يمثله وينتمى إليه»[٤٩] وهذه اللحظات التى عاشها فاروق شوشة ، وصلاح عبد الصبور ، هى اللحظات التى انفصلا فيها عن الواقع ، والتصقا بالنموذج البشرى الذى ينتميان إليه ، فإذا هما غريبان عن واقع ، استبدل فيه الهزيمة بالنصر ، وطعم الهوان برفعة الشرف .

ولا يعنى هذا أن الشعر المعاصر ، جفا الوحدات الموسيقية ، التى تحوى عددا كبيرا من

المقاطع ، فمثل هذا القول مجانب للصواب ، فقد استخدم هذه الوحدات ، فى سياقات لايغنى فيها غيرها ، ومن هذه الوحدات «متفاعلن» و«فاعلاتن» .

ففى قصيدة «جريمة شرف أمام المحاكم العربية» للشاعر نزار قبانى ، يتخذ الوحدة الموسيقية : (متفاعلن) تشكيلا موسيقيا للتجربة ، والشاعر بهذا الإيقاع ، يتتبع مسارب الشجن فى نفسه ، ويتحسس حجم العروبة الآن ، وهو لذلك يعيد خلق الرموز البطولية السابقة ، بما يدفع به الوطن الضائع ، ثم يتأمل التحول الذى حدث للوطن ، وكيف امتهن حين أصبح شعارا ، وقتل حين أصبح زورا ونفاقا .

فالإيقاع الموسيقى هنا ، يوحى بمدى الإيغال ، الذى يمارسه الشاعر فى أعماق الفشل الذى منى به الوطن ، ويتغير شكل الوحدة الموسيقية ، تبعا لتخلق الفكرة فى الرؤية الشعرية . ولم تكن ظاهرة كثرة المقاطع فى الشعر المعاصر نتيجة لأى تصالح بينه وبين الواقع الخارجى ، ولكن هذه الكثرة ، تمت فى إطار المعاناة الفادحة ، والهزيمة غير المحدودة . وإذا كانت كثرة المقاطع ، عنصرا مشتركا بين الشعر القديم ، والشعر المعاصر ، فهناك فرق عميق بين تأمل النصر والركون إليه ، وتفحص الهزيمة ، واليأس من الخروج منها ، فرق بين طول نغمة الشدو المتفائل ، وطول نغمة الشجن اليائس . بل إن الشاعر فى هذه القصيدة ، كثيرا ما يضيف إلى المقاطع ، التى تتألف منها الوحدة الموسيقية «متفاعلن» على كثرتها ، مقطعا طويلا . كما فى الوحدة الموسيقية المتمثلة فى (صة بندقية) فى عبارة «ولم تطلق على الزانى رصاصة بندقية» وكما فى (ثة والإمارة) فى عبارة « يا أيها الوطن المحاصر ... بين أسنان الخلافة ، والوراثة والإمارة» .

وقد يحدث أن يضاف مقطع طويل ، فى الوحدة الموسيقية ، التى يختم بها السطر الشعرى ، بعد أن دخل الإضمار فيها «وهو تسكين الثانى المتحرك» ، حينئذ يكون الشاعر ، قد تخلص من التدفق وحيويته ، وقنع بالتسكين الذى يساعده على استكناه عالم اليأس والمرارة . وذلك كما فى (ل لعامرية) فى عبارة «واليهود تسربوا لفراش ليلى العامرية» وكذلك (ع الجاهلية) فى عبارة «ومعجون جديد للحلاقة كان عنترة يبيع الجاهلية» .

ومن شواهد هذه الظاهرة كذلك (ن المدرسية) فى عبارة «يا أيها الوطن المصور فى بطاقات السياحة ، والخرائط والأغانى المدرسية» وكذلك (ص المسرحية) فى «يا أيها الوطن المسافر فى الخطابة والقصائد والنصوص المسرحية» .

ويؤكد ذلك أنه كثيرا ما يضيف إلى الوحدة الموسيقية ، التى يختم بها السطر الشعرى ، حرفا ساكنا ، لينتزع به الآه من أعماقه كما فى قوله (رثتى جرير) فى عبارة «والفرزدق يغرز السكين فى رئتى جرير» و(فلا تجير) فى «والقبائل تستجار فلا تجير» . ومثل هذا يمكن أن يقال فى الوحدة الموسيقية «فاعلاتن» ومن هنا يمكن أن يقال : إن الشاعر المعاصر ، قادر على إعادة توظيف أى ظاهرة سابقة ، فيطوعها ليعبر بها عن رؤيته المعاصرة . فالجمال ليس كائنا فى نظام بعينه «وإنما يكون النظام عاملا من عوامل التأثير الجمالي، عندما يكون خفيا، ونابعا من طبيعة الشيء نفسه»(٥٠)، وهذا ما يتمتع به الشعر المعاصر .

الهوامش :

١- د. فاخر عقل : مدارس علم النفس - دار العلم للملايين - بيروت ط٤ ص٢٠٠ .

٢- د. مصطفى ناصف : الصورة الأدبية - دار الأندلس ط٣ سنة ١٩٨٣ ص ٣٦.

٣- المرجع السابق ص ١١ وكذلك المرجع الأصلى (الشعر والشعراء لابن قتيبة ص٢١) .

٤- د. محمد حسن عبد الله : الصورة والبناء الشعرى - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨١ ص٢١ .

٥- د. كمال أبو ديب : فى البنية الإيقاعية للشعر العربى - بيروت سنة ١٩٧٤ ص ١١٦ .

٦- ديوان المتنبى - بيروت سنة ١٩٨٠ ص ٤١٥ .

٧- فى قوله : وحشاة عادية بغير قوائم   عقم البطون حوالك الألوان (الديوان ص ٤١٦) .

٨- انظر الصورة الأدبية ص ١٢ .

٩- المرجع السابق ص ١١ .

١٠- د. عز الدين إسماعيل : الشعر العربى المعاصر قضاياه وظواهره الفنية - ط٣ سنة ١٩٧٢ ص ١٢٧ .

١١- سمير الحاج شاهين : لحظة الأبدية : دراسة الزمان فى أدب القرن العشرين - بيروت سنة ١٩٨٠ ص ٣٢ .

١٢- انظر الصورة الأدبية ص ١٣ .

١٣- فاروق شوشة : المجموعة الشعرية الكاملة ص ٢٣٨ .

١٤- المصدر السابق ص ٢٤١ .

١٥- لحظة الأبدية ص ١٩ .

١٦- المرجع السابق والموضع نفسه .

١٧- ديوان صلاح عبد الصبور - دار العودة - بيروت سنة ١٩٧٢ ص ١٤١ .

١٨- انظر لحظة الأبدية ص ٣٢ .

١٩- الشعر العربي المعاصر ص ١٢٩ .

٢٠- نزار قباني - الأعمال السياسية ط ١٥ سنة ١٩٨٠ ص ١١١ .

٢١- المصدر السابق ص ١٢٨ .

٢٢- المصدر نفسه ص ١٣٥ .

٢٣- ديوان صلاح عبد الصبور ص ٦٦٩ .

٢٤- المصدر السابق ص ٦٧٢ .

٢٥- ديوان بلند الحيدري - دار العودة بيروت سنة ١٩٨٠ ط٢ ص ٥٦٤ .

٢٦- نزار قباني : قصائد مغضوب عليها سنة ١٩٨٦ ص ١٣٨ .

٢٧- د. السعيد الورقي : لغة الشعر الحديث : مقوماتها الفنية وطاقتها الإبداعية ط سنة ١٩٧٩ ص ٢٧٦ .

٢٨- د. تامر سلوم : نظرية اللغة والجمال في النقد العربي ط ١٩٨٣ ص ٤٥ .

٢٩- في البنية الإيقاعية للشعر العربي ص ٣٥٣ .

٣٠- نظرية اللغة والجمال ص ٣٧ .

٣١- المرجع السابق ص ٣٨ .

٣٢- المرجع نفسه والموضع نفسه .

٣٣- المرجع نفسه : ٣٨ .

٣٤- د. شكري محمد عياد - موسيقى الشعر العربي - دار المعرفة ط٢ سنة ١٩٧٨ ص ٣٥ .

٣٥- نظرية اللغة والجمال ص ٤٧ .

٣٦- د. غالي شكري : شعرنا الحديث إلى أين ؟ - دار الآفاق الجديدة ط٢ سنة١٩٧٨ ص ١٢٤ .

٣٧- نظرية اللغة ص ٤٥ .

٣٨- د. إبراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ط٦ سنة ١٩٨٤ ص ١٧٠ .

٣٩- المرجع السابق ص١٦٣ .

٤٠- المرجع نفسه والموضع نفسه .

٤١- لحظة الأبدية ص ١١٩ .

٤٢- المرجع السابق والموضع نفسه وكذلك انظر : د. فؤاد زكريا . مع الموسيقى - الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ ص ٧٢ .

٤٣- لحظة الأبدية ص ١٩ .

٤٤- الشعر العربى المعاصر : قضاياه ص ١٢٤ .

٤٥- محمد فتوح أحمد . الرمز والرمزية فى الشعر المعاصر - دار المعارف ط٢ سنة ١٩٧٨ ص ١٢٨.

٤٦- د. إبراهيم أنيس - موسيقى الشعر - مكتبة الأنجلو المصرية ط٢١ سنة١٩٥٢ ص ١٧٣ .

٤٧- المرجع السابق الموضع نفسه .

٤٨- البنية الإيقاعية ص ٩٠ .

٤٩- الحظة الأبدية ص ١٢٢ .

٥٠- الشعر العربى المعاصر : قضاياه .. ص ٨١ .

شـــعر المنـــاســبات

(نظرة منصفة)

د. إخلاص فخرى عمارة *

حظى الشاعر فى الأمة العربية منذ العصر الجاهلى بمكانة هامة ومتميزة ، لا أظنها تكررت فى أمة أخرى من الأمم العريقة .

وهناك بالتأكيد ظروف واعتبارات هيأت لوصول الشاعر إلى هذه المنزلة وأسهمت فى تثبيت مكانته .

فى مقدمة هذه الظروف طبيعة اللغة العربية وسماتها . فهى لغة موسيقية منغمة ، وهى لغة واسعة الثراء ، جمة الغنى ، وكلتا السمتين - الموسيقية والثراء - هما عماد الشعر عامة،

* مدرسة بقسم اللغة العربية كلية الألسن - جامعة عين شمس .

والعربى خاصة ، بسبب نظامه العروضى المتطلب لنمط معين فى تكرار التفعيلة واطراد القافية .

ومن بين الظروف أيضا كون الأمة العربية فى تاريخها الباكر ليست كاتبة قارئة ، وحقيقة أننا لا ننكر وجود عدد ممن يقرأون ويكتبون بالعربية وغير العربية ، والخط العربى قديم جدا ، تدرج فى الترقى والتطور حتى وصلنا بشكله الحالى ، لكن ذلك لايمنع غلبة الأمية عليها واتخاذ الرواية الشفهية والخطابة وسيلتين للتعليم والتثقيف .

ولأن الشعر أسرع دورانا على الألسنة ، وأسهل حفظا فى الذاكرة ، فقد كان الشاعر ألزم للقبيلة وأهم عندها من الخطيب[1] .

وربما كان غياب الفنون الأخرى ، أو عدم انتشارها عاملا آخر يؤكد مكانة الشعر وضرورته ، لما فيه من إشباع الحاجة الموسيقية والغناء ، إضافة للحاجات العقلية والوجدانية .

كذا فإن تنقل العرب الأوائل وارتحالهم من مكان لآخر بحثا عن الماء والكلأ ، هذا التنقل جعل نشأة الفنون المختلفة أمرا عسيرا ، فهى تحتاج إلى استقرار وسكن ، بينما الشعر على العكس ، يصحب مبدعيه ومتذوقيه ورواته من مكان إلى مكان ، فهو فى صدورهم وحافظتهم حيثما حلوا وأقاموا .

وأيا كانت الأسباب خلف تقدم الشعر والشعراء وصدارتهم ، فالنتيجة هى اعتزاز الأمة بشعرائها ، واعتبار الشعر فن العربية الأول .

وظل الشاعر فارس الميدان بلا منازع ، ولسان أمته ومعلمها وقائدها المعنوى حتى بداية العصر الحديث ، حتى ظهور محمود سامى البارودى - رب السيف والقلم - وحافظ إبراهيم - شاعر النيل - وخليل مطران - شاعر القطرين - ثم أحمد شوقى - أمير الشعراء .

ولئن كانت فنون أخرى - مقروءة ومسموعة ومرئية - قد نافست الشعر ، ونالت من نفوذه وسيادته قليلا أو كثيرا ، إلا أن الشاعر لايزال يحاط بهالة من الإعجاب والتقدير ، ويحظى بالإجلال والإكبار خاصة إذا نجح فى مواكبة عصره فنيا ، والارتباط بشعبه وجدانيا .

(١) لمعرفة تفاصيل أكثر عن أهمية الشعر ومكانة الشاعر راجع : طبقات فحول الشعراء لابن سلام جـ١ ص٣، العمدة في صناعة الشعر لابن رشيق ص ٦٥ ، البيان والتبيين للجاحظ ص ١٧٠، وأكثر كتب الأدب التى تتناول العصر الجاهلى .

ولعل سر احتفاظه بمكانته وسط الزحام وصموده للمنافسات المتعددة هو سرعة استجابته للمؤثرات والأحداث ، وقدرته التعبيرية على رصد وتصوير كل جديد ، ثم شعوره الدائم الواعى بمسئوليته تجاه مجتمعه وعروبته ودينه ، ميراثه منذ غلبة الحس القبلى والعصبية القومية .

وعلى كثرة ما عرفت اللغة العربية من ألوان الإبداع الأدبى ، مازال الشاعر قلب أمته النابض ، وحسها الرهيف ، وعينها الساهرة اليقظة . لقد عهدناه دائما صاحب رسالة ، وحامل أمانة ، وملتزما قبل أن يلزمه أحد بمهمة ومسئولية .

إنه أول من يغنى أفراح أمته ، ويذيع انتصاراتها ، ويشيد بمفاخرها وأمجادها .

هو الأشد أسى ولوعة إذا داهمتها كارثة ، والأكثر انزعاجا وقلقا إن لاح فى أفقها خطر .

هو الداعى لنصرتها ، والحادى لأبطالها فى معاركها ، والمدافع عن حقها فى خصومتها ، والمؤاسى لجراحها وقت هزيمتها .

من هنا ، لم يكن مفاجئا ولاغريبا - إبان حرب الخليج - أن يتدفق سيل القصائد من شعراء العربية فى مختلف أقطارها ، وأن تنثال الكلمات الموسقة تسجل وترصد ، تستنكر وتشجب تعارض وتأبى ، تأسى وتتوجع ، تقاوم وتناضل . تدين العدوان وترفض الخيانة ، ترد الظالم ، وتؤيد المظلوم .

وتناثرت تلك القصائد على صفحات الجرائد والدوريات العربية فى مختلف العواصم ، وربما لم يجد بعضها مجالا للنشر بسبب تلاحق الأحداث ، أو كثرة المواد الإخبارية والإعلامية المطلوب عرضها .

فلما هدأت العاصفة واستردت الأمة أنفاسها اللاهثة ، عمد المركز الإعلامى الكويتى بالقاهرة إلى إنجاز مهمة أدبية ضرورية وذات قيمة ، لقد جمع أغلب القصائد التى أوحت بها الأحداث ، وتفرقت فى الصحف ، جمعها فى كتاب أنيق من الحجم الكبير ، طبع على ورق أبيض ناعم فاخر يضمه غلاف لامع مصقول ملون ، وقد زين برسم دقيق التعبير ، قوى الإيماء ، يتكون من حمامة ناصعة البياض ، ترفرف بجناحيها فى أفق سماء صافية الزرقة ، تعلو رمال الصحراء الفاقعة الصفرة ، وتحمل الحمامة غصن زيتون يانع الخضرة ، ولكن بقعة من الدم الأحمر القانى تفجرت من صدر الحمامة الوديعة المسالمة . وعنوان المجموع **«الكويت فى عيون الشعراء»** يحتوى الكتاب على الأقسام التالية :

١- تصدير للدكتور بدر جاسم اليعقوب - وزير الإعلام الكويتى - يقول فيه : «إن هذا الديوان الشعرى الذى نقدمه بين يدى القارئ ، يعد سجلا لهذا الخطب الجلل ، ورفضا وجدانيا مطلقا للاجتياح الغاشم ، ذلك لما يفيض به من حرارة الكلمة ، وصدق الإحساس»[١] .

٢- تقديم للأستاذ عبد الرحمن الهادى - مدير المركز - جاء فيه : «إن هذه المجموعة التى يصدرها المركز باعتزاز ، تعبر بشكل صادق عن ضمير الناس ، لأن الشاعر لاينطق من فراغ ، بل هو الترمومتر الحساس المعبر عن حالة الناس الوجدانية»[٢] .

٣- مدخل : شهادة الشعر للدكتور محمد حسن عبد الله ، يقول فى مطلعه مشيرا إلى استبعاد مئات القصائد ، أو غيابها «ومع هذا فإن هذه المجموعة التى تم انتخابها ، تؤكد أن الشعر كان ولايزال (ديوان العرب) وأن الشاعر العربى كان ولايزال، جديرا بحمل لقب (أمين هذه الأمة) الذى يعرف قيمة الكلمة ، ويقدر أهمية الشهادة ، ولايكتفى بدور المسجل الراصد للحدث ، وإنما يحدد موقفه منه ، وحكمه عليه بلا موارية»[٣] .

ثم يلقى الدكتور محمد حسن عبد الله أضواء نقدية على مجموعة القصائد عبر أكثر من خمسين صفحة ، تبدأ بعدها القصائد حسب الترتيب الأبجدى لأسماء الشعراء والشاعرات.

بلغ عدد القصائد مائة واحدى وتسعين قصيدة ، ثلاث منها فقط ترجمت عن الصينية ، والباقيات لشعراء وشاعرات عرب ، وواضح أن للبعض أكثر من قصيدة ، وأعلى الشعراء كعبا فى النسبة العددية هو الشاعر السعودى الكبير : د. غازى القصيبى الذى أبدع عشر قصائد ، يليه الشاعر المصرى أحمد غراب ، وله سبع ، وكان للبعض ست أو أربع ، لكن الأغلبية بين اثنين وواحدة .

ويبلغ إسهام الشاعرة العربية تسع عشرة قصيدة لأربع عشرة شاعرة . وقبل الدراسة الفنية أسجل هذه الملاحظات :

١- ضمت المجموعة قصائد مخطوطة لم تصل إلى مستوى فنى يؤهلها للنشر مثل بعض إنتاج «جنة القريني» الذى يفتقر كثيرا إلى الموسيقى وقصيدة عبد الرحمن البسيونى التى

---

(١) الكويت فى عيون الشعراء : المركز الإعلامى الكويتى بالقاهرة ص ٦ .
(٢) المرجع السابق نفسه : ص ٨ .
(٣) الكويت فى عيون الشعراء ، مدخل : ص ٩ ، ١٠ .

تنتمى إلى النظم - لاالشعر - وتزدحم بألفاظ نابية وشتائم مخجلة .

وفى نفس الوقت أغفلت قصائد منشورة ذات مستوى عال فى الفن الشعرى وصياغة تدل على ممارسة طويلة للإبداع ، مثل «من أجل الكويت» للشاعر المصرى الدكتور حامد طاهر ، وقد نشرت فى الراية القطرية ١٥/ ٩/ ١٩٩٠ .

٢- هناك قصائد لم يشر فى أسفلها إن كانت مخطوطة أو تاريخ نشرها مثل : هذى الكويت، لمبارك بن سيف آل ثانى، مرثية عربية، لمحمد التهامى أما قصيدة الذهاب إلى الآتى، ليعقوب السبيعى ، فقد أثبت فى الفهرس أنها مخطوطة ، ولم يذكر شيء فى نصها.

٣- كان الأجدى لو أشير إلى بلد الشاعر ، فهناك عدد كبير لم أستطع التعرف على جنسياتهم ، وحقيقة أن الكل عرب ، وأنهم يعبرون عن رأى واحد ، إلا أن الموقع الجغرافى يساعد فى تحديد الكم الذى أسهم به كل بلد ، وهو ما يفيد فى الدراسة الأدبية والتاريخية أيضا.

٤- من المتوقع طبعا أن تخلو المجموعة من الشعر الذى يعبر عن الرأى الآخر ، لقد صدرت عن المركز الإعلامى الكويتى ، فهى تحمل وجهة نظرها ، ولست أقصد بالرأى المعارض تأييد العراق أو السكوت على ما ارتكبه من عدوان ، كلا .. حاشا للشعر أن يقف إلى جانب الظالم ، أو ينصر المعتدى ، لكنى قصدت الرأى المعارض للوجود الأجنبى ، والداعى إلى حل عربى إسلامى . ألم يكن وجود الرأيين معا أكثر دلالة على قوة الرأى الغالب ، أو تفوق وجهة نظر الأغلبية وقوتها ، ثم هو أقرب إلى روح الإسلام التى تدعو للحرية والشورى ؟

وقبل أن ننظر إلى المجموعة بعين الفن ، ونعرضها على مقاييس النقد ، قبل ذلك أود أن أشير إلى ملاحظة أبداها لى صديق ناقد أديب حين عرف بإقدامى على دراسة هذه المجموعة ، قال : **ولكنها من شعر المناسبات** ... وذكرتنى ملاحظته - التى تتكرر من كثيرين - بما يحيط شعر - أو أدب - المناسبات عامة من مفهوم غير منصف ، إن الغالبية يرون فى الشعر الذى يبدعه أصحابه أثناء الأحداث ، وفى حميا الأزمات ، يرون فيه دعاية وإعلاما ، وليس شعرا أصيلا جيدا ، لأن سرعة الاستجابة للمؤثرات المتلاحقة ، لايتيح فرصة لاختمار العمل الشعرى ونضجه ، فيخرج متعجلا فجا ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن شعر المناسبات يخاطب الجماعة ، ويتوجه إلى الأمة ، ولذلك يسيطر

عليه الأسلوب الخطابى ، وسرد الأحداث ، وذكر الحقائق بلغة الصحافة المباشرة، وأنه يأتى شعرا يميل إلى البساطة وقرب المأخذ ، وسهولة التناول قراءة وكتابة ، قد يتحول إلى نظم بعيد عن التعمق والرمز والكناية . إنه يستخدم الكلمات الرنانة ، والعبارات ذات الجرس العالى ، والأساليب التراثية ، ويكثر من الجمل الإخبارية التى تنفى أو تؤكد .

ثم إن شعر المناسبات ، يرتبط غالبا بوجهة النظر الرسمية فى الأحداث ، حتى يجد فرصة الذيوع والانتشار ، اللهم إلا فى حالة النضال ضد مستعمر دخيل ، فهو حينئذ يعارضه ويعارض أذنابه .

وأخيرا ... فإن شعر المناسبات يرتبط بوقت المناسبة ، ويبقى ببقائها ، ثم ينتهى حين تتغير الظروف ، وتنتهى المناسبة ، فهو غير خالد ، ولايحتل مكانا فى التراث الأدبى .

فهل هذه هى كل الحقيقة عن شعر المناسبات عامة ، وعما قيل فى أزمة الكويت وحرب الخليج خاصة ؟

كلا ... لقد هيأت رفقتى للأدب سنوات طويلة أن أتعرف على الحقيقة كاملة عن أدب المناسبات ، أو أدب المقاومة .

اكتشفت أن المناسبة كثيرا ما تكون مجرد إثارة وحافز للشاعر والأديب ، وسبب مباشر للإبداع فعلا ، ولكن الإبداع الذى تفجر بهذا السبب لايقتصر عليه ، ولايتحدد به ، بل هو نقطة انطلاق فحسب .

كما أن المآخذ التى تلصق بشعر المناسبات من جهة الأساليب التعبيرية واللغة ، ليست رهنا به وحده ، ولايتحتم وقوعه فيها ، إنها تتوقف أولا على موهبة الشاعر وإمكاناته ، وإجادته لأدوات الشعر .

فالشاعر القدير الأصيل المتمكن سوف يبدع شعرا جيدا سواء حركته مناسبة عارضة ، أو جاء عفويا بلا طارئ ، وهو لن يقسر قلمه ويجبر موهبته على الكتابة إن لم تنفعل بالحدث ، وتفيض تلقائيا . والشاعر المتهافت المبتدئ ، أو صغير الموهبة وضعيف الإمكانات ، يأتى شعره ضعيفا يفتقر إلى الجودة ، فى كل وقت ، وبدون مناسبة ، وكم من شعراء كبار اتخذوا من المناسبة بداية فقط ، ومثيرا للموهبة ثم يحلق إبداعهم فى آفاق أعلى ، ويجول فى ميادين أرحب ، ويغوص إلى أبعاد أعمق ، حتى وإن أشار للحدث ، وأدلى فيه بدلوه .

أما فيما يتعلق بالوقتية ، وارتباط الشعر بزمن ينتهى مع تغير الظروف والأحداث ، فإن كثيرا من المناسبات تتشابه أو قد تتماثل فى أسبابها ونتائجها ، وإن اختلفت فى التفاصيل ، إن الجوهر واحد ، والأثر النفسى والاجتماعى متقارب ، ولذا فالقصائد ربما قيلت فى حدث بعينه ، واحتفظت بقدرتها على التأثير والإمتاع حتى بعد انتهاء وقت الحدث وتغيره ، وكم من أشعار نظمت وآداب أبدعت إبان الأحداث فخلدت ، واحتفظت بالإعجاب والتقدير ، وهل ننسى على مستوى العالم «لوى أراجوان ، وبابلو نيرودا ، ولوركا ، وتولستوى وتشيكوف»، بكل أدباء روسيا القيصرية قبيل الثورة ، وسارتر ورفاقه من مؤيدى الجزائر ، وأدب المقاومة فى فيتنام ، ثم هل ننسى الشعر العربى الذى أبدع أيام الحروب الصليبية ، وفى سنوات تمزق وضياع الأندلس ، وحين حادت الخلافة التركية عن الطريق القويم ، وإبان الاستعمار الغربى للدول العربية ؟ هل ننكر أن فى كل تلك الأمثلة نماذج رائعة حققت مستوى كبيرا من الجودة والفن رغم تناولها للحدث ، وإنشائها فى حمياه ؟

أظن أن من مهام الناقد الأدبى أن يولى شعر المناسبات عنايته ، ويمنحها جهدا ووقتا كى يدرس بإنصاف ، لافتا النظر لما يقدمه من إسهامات قيمة ، ومبينا فى الوقت نفسه ما قد يشوبه من قصور أو نقاط ضعف ، مع التعليل قدر الإمكان لهذا وذاك ، حتى يسجل للجيد إجادته وتميزه ، ويأخذ على الضعيف ضعفه ، ويوجه المبتدئ لما ينمى ملكاته ، ويرتفع بمستوى إبداعه ، ثم لكى يساعد المتلقى على مزيد من الفهم والمعايشة والاستمتاع .

نعود إلى مجموعة «الكويت فى عيون الشعراء» . إن أول ما نلاحظه هو تنوع القصائد واختلافها من وجوه عديدة .

فمن حيث الصياغة الموسيقية : هناك الشعر العمودى الرصين وزنا وقافية ولغة ، والذى يدل على تمكن الشاعر من أدواته مثل قصائد الشعراء «إبراهيم عيسى ، وأحمد سالم باعطب، أحمد عبد الله بيهان ، أحمد عبد الله السالم ، أحمد عبد العزيز اللهيب، أحمد غراب، بدوى السعيد راضى ، جابر قميحة ، على ميراز ، د. غازى القصيبي، فاروق جويدة وإن كانت قصيدته الأولى «قل للكويت» كتبت بشكل شعر التفعيلية على أسطر وهو ما يخدع القارئ ، فيظنها ليست عمودية . ثم قصيدتى «فاروق شوشة ومحمد التهامي» وإن كان الشكل التقليدى قد جنى عليه بعض القصائد فكانت مجرد ملء للقالب الموسيقى ، وحشوه بالكلمات دون فن أو حس شعري، ومن ذلك : «جابر العثرات» ليعقوب عبد العزيز

الرشيد وأكثر أبيات «شاهد وشهيد» للشاعر عبد الحميد محمد البسيونى وكذلك قصيدة «الحق يعلو» للشاعر راشد بن صالح بن خنين ، وهى أقرب للنثر العادى .

وهناك الشعر الذى يرتكز على وحدة التفعيلة ، وضمت المجموعة قصائد منه محكمة النسج ، موسقة السطور مثل ما قدمه الشعراء : «أحمد سويلم ، حسن حجاب الحازمى ، حسن فتح الباب ، حسين سهيل عبد الرحمن ، صالح العشماوى ، على البطل ، على محمد الفارسى ، ع . ف أردنى ، د. غازى القصيبى ، فاروق شوشة ، محمد عليان ، نزار قبانى ، يعقوب السبيعى . وبالطبع لابد أن يكون لشعر التفعيلة مثالبه ، فكثير ما يقترب من النثر، ويتحرر تماما من الوزن ومن الموسيقى ، لقد أشرت من قبل إلى بعض قصائد «جنة القريني» وكذا «نافذة وعاصفة» للشاعر المكاشفى محمد بخيب ، وقصائد أخرى .

وتتنوع القصائد فى مستواها الفنى ، بين جمال وجودة وتألق لافت وهو ما يتوافر لقصائد معظم الشعراء السابق ذكرهم ، وكذا قصيدة د. حامد طاهر التى لم تثبت فى المجموعة .

وبين قصائد ضعيفة متهافتة ، ومن الظلم للشعر أن تنسب إليه ، وأصحابها غالبا غير معروفين من قبل فى عالم الشعر والأدب عامة .

ومجال ثالث للاختلاف والتمايز هو الأساليب التعبيرية والأدوات الفنية : لقد لجأ الكثيرون إلى الخطابة والإنشاد ، مستخدمين التصريح لاالتلميح والنداء ، والموسيقى العالية المجلجلة ، ومرددين الكلمات والعبارات التراثية الرنانة والأسلوب المباشر ، وزينوا قصائدهم بالتضمين من التاريخ والنهل من مورد القرآن الكريم والشعر العربى القديم .

ولكن البعض سلك سبيل الرمز والإيماء ، وباح فى همس بما يريد ، فحقق التأثير العميق مع توافر الفن وتألق الشاعرية .

وتنويعا فى طرق التعبير والوسائل الفنية قدم عدد من الشعراء قصائده فى شكل رسالة، بعضهم بعث رسائله إلى صدام حسين ، وأطلقوا عليه أسماء مختلفة ، مثل : جار وقح ، خليفة بغداد ، رجل لم يفاجئنا ، أو باسمه المعروف : صدام ، صدام حسين .

كما بعث الشاعر «أحمد غراب» رسالة مفتوحة إلى بغداد بينما وجه الشاعر «مصطفى حسن أبو الرز» رسالته إلى روح الشهيد الشيخ فهد الأحمد وآخر الرسائل بعث بها د. غازى

القصيبي إلى طفل عراقى .

ولاننسى التباين والاختلاف فى زاوية الرؤية ، وفى تقييم ما حدث وأبعاده : لقد نظر فريق من الشعراء إلى المحنة نظرة خاصة محدودة وقريبة ، فرأى الأمر اجتياحا للكويت ، وبغيا على شعبها ، وانتهاكا لحريتها ، بينما اتسمت نظرة فريق آخر بالاتساع والشمول والموضوعية ، فعد ما حدث نكبة للإسلام وخروجا على مبادئه فى المحبة والتسامح وحسن الجوار .

وتوسط فريق ثالث فاعتبره كارثة عربية وطعنة للقومية ، وتنكرا لدعوة الوحدة والتآزر العربى .

وهناك اختلاف ناتج عن أن المبدعين رجالاً ونساء ، شيوخًا وشبانا ، وربما كانوا شعراء مشهورين ، تمرسوا بالإبداع طويلا ، وربما كانوا جددا لايزالون فى مطلع الدرب، وكان الحدث الأليم حافزا ومثيرا ، وكان ما قدموه هو محاولات فى بداية التجربة .

نعود إلى تفصيل ملاحظاتنا ، فمن حيث الأساليب المرتبطة بالشعر القومى وشعر المناسبات نجد الخطابية المباشرة تتمثل فى أسلوب النداء ، والذى يعنى التوجه للجماهير، ويصبح الشاعر أشبه بالخطيب . إن «عبد الله العتيبي» يورد فى قصيدته «أبا مبارك إن اللحظة اقتربت» ثمانية عشرة نداء ، منها خمسة بغير أداة ، وثلاثة عشر بحرف الياء ، يقول:

يا حاشدا لجيـــوش الغدر تدفعها — نحو الكويت ، لقد خابت أمانيها
يا من تجاوزت حق الجار فى صلف — سهـــام حقدك قد طاشت مراميها
أبناء شعبى يا أهل الكويت قفوا — واستنطقوا كل شبر فى أراضيها

ويضمن أبياته حكما ومأثورات وعبارات تراثية :

عفو المرؤة «عاف القـوس باريها» — والخيل قبل الوغى جزت نواصيها
لكن كما قيل ، والأيام شــــاهدة — إن الحماقة أعيت من يداويـــــها

ويوجه د.أحمد بن عبد العزيز اللهيب نصحه فى أسلوب صريح مباشر ، تارة إلى حاكم بغداد ، مستعيرا له اسما تراثيا سيء المعنى :

يا «سامري» خوار العجل نـكظمه — ورقيـــة الحق تغـتال الذى سحرا

إن البـــقاع التى تنوى محصنة بسورة الفيل ، نرميكم بها رمــزا

وتارة ينصح جيش العراق كي يفيق ، ويثور على قيادته :

جيـــش العراق أفيقوا قبل حتفكم ماذا يراد بكم ، والكسر ما جبرا

شدوا الوثاق على أعقاب خائنـــكم ردوا الذخيرة فى صدر الذى غدرا

وينوع «جاسم محمد الصحيح» فى أدوات وأحرف النداء ، وفى المنادى :

أمــط عن وجهــك السمج اللثاما خـــداعك أيها الطـاغى ، إلاما

فــما فى الخــلق يا صـــــدام ندا على - غـدر - ينازعك الوساما

أيــا وطنى ، وحق ثراك - مهدا - به جســـدى ترعرع ، واستقاما

والتكرار للكلمة والعبارة ، وسيلة تعبيرية تنتشر فى المجموعة ، فالشاعر خالد عبد اللطيف الشايجي فى وطنى الحبيب يردد كلمة «بغداد» ثلاث مرات ، وعبارات «وطنى الحبيب ، فإلى متى ، يا أخوة الوطن» كلا منها مرتين ، أما عبارة «من يحفظ العهد الوثيق» فقد وردت عنده أربعة مرات فى بداية البيت :

من يحـــــفظ العهد الوثيق لموطن خطـو الطفولة فى ثراه ، والمنى

وكرر شطر بيت كامل مرتين :

أرض الكـــويت لنا على رغم العدا و ـــقد أبينا أن تكون لغـيرنا

أرض الكـــويت لنا على رغم العدا ولـــقد أبينا أن تكون لغيرنا

والأسلوب الخبرى بجمل مثبتة مؤكدة يكثر لدى «خليل ...ز» :

هذا شـــقيقى غزا غدرا شـــقيقته أمـــام أعين كل الأخوة العرب

إن الذى ناله شعـــب الكويت أذى لا يرتضيه له - يا رب - كل أبى

إن الكويت التى فاضــت مدامــعها كم فرجت عن دراق الغدر من كرب

إن البـــلية فى أن ينـــمحى وطن ويدعى فيـــه حق غير مكتسب

أو جمل منفية وناهية :

لاينبـــغى - وكـتاب الله يحكـمنا أن نشهر السيف ، مهما كان من سبب

ما هـــكذا ينبغى رد الجـــميل لها كـــأنها الأمس لم تغدق ، ولم تهب

لاتجزعوا إن أظل اللـــــيل دولتكم إن غاب بدر الدجى ، فالشمس لم تغب

وقد أفاد شعراء القصيدة العمودية من عبارات خاصة تتردد فى تراثنا الشعرى كثيرا ،

ولها فى النفوس إحياء متجدد ، وعلى الأسماع وقع مؤثر، مثلا عبارة «الله أكبر» تحمل البشرى وتملأ القلوب عزما وإيمانا ، وتشعل الحماس والثقة ، يقول رفيق حسن الحليمي :

الله أكبر ، يا كـــويت تـــضرعا لـلــــه ، أن يحمى الحمى وأميـــرها

وعند د. عياد الثبيتي :

فالله أكبر ، دوت وهى فى ثقـــتى باب النجاة ، إذا ما أخلص الطــلب

وجملة «حي» التى تذخر بالنخوة والقوة ، وتثير الجرأة والإقدام ، نجدها لدى الشاعر «رجا القحطاني» :

حى المقاومة الشمـــاء فى بـــلدى والمضـــرمين لظـاها من لظى الجلد

وكذا عند سليمان بن عبد العزيز بن إبراهيم المنصور :

وحى مصر ، أم العـــرب ، إن بها قـوما عن الدين والأرواح قد جادوا

وعبارة «ليت شعري» التى تنطوى على الحسرة والأسى ، وإحساس الخيبة والعجز، يطلقها الشاعر يأسا وحيرة ، مقبل بن عبد العزيز العيسي :

فيا ليت شعرى ، والحـــوادث جمة ألم تستـفق للعرب بعد عــقول ؟

ويرى شعراء المقاومة فى أسلوب القسم لونا من التأكيد والجهارة يتفق مع أهدافهم فى إثارة الحمية ، وشحذ الهمم ، فى قصيدة أخرى لرجا القحطاني :

والله ، لا الرفع بالأصوات مختـصر وسفاء نهد ، ولا التسطير بالقلم

وتقسم رقية ناظر فى قصيدتها «يقتلعون شعبا» :

فـــلا واللـه ما نـــامت عـــيون ولـــن يجـــنى أراذلــــه الثمارا

وعند أحمد عبد الله بيهان يقسم المجد :

وأقســم المجــد ، لايرضى بها بدلا وما تـــيم المجد الأجـــارة السحب

وتضمين الشاعر قصيدته جملا وعبارات من قصائد شهيرة هو وسيلة فعالة ومؤثرة فى الشعر النضالى ، هذا شاعر رمز لنفسه «ابن فلسطين» يمتاح من أمير الشعراء «أحمد شوقي» :

لمن أعـــددت ، يا هـــذا الحـــرابا أغـــرك تزخذ الـــدنيا غـــلابا ؟

لقد صـــارعت فى إيـــران دهـــرا ولــــكن المنى عـــزت طــــلابا

بينما يضرب الشاعر كامل العوضي على وتر حساس حين يذكرنا «طرفة» :

وظـــلم ذوى القـــرابة لايـــداوي وإن ارتـــعته ودا وحــــــبا

ويعيد محمود السيد محمد إلى أذهاننا «أبا تمام» ورائعته الخالدة «السيف أصدق» حين قال :

لا السيف أجدى ، ولا الأقلام والكتب   فابكوا عليهم جميعا أيها العرب

ومن نبع التاريخ الثرى المتدفق ، يغترف الشعراء أسماء الأشخاص ، والأماكن والوقائع والأحداث ، فتنبجس فى النفوس شلالات من الذكريات والرؤى والمعانى ، حلوة ومرة ، سارة ومؤلمة ، ، لكنها تظل أبدا مجالا خصبا للتأثير والإيحاء والتعبير لدى شعراء القومية والكفاح ، إننا نلتقى فى رحاب شعر «أحمد غراب» بأسماء «محمد، الحسين ، معتصم ، حاتم» فى قصيدته «اغتصاب فتاة عربية»

ناشدتكم بتراب قبر محمد   بدم الحسين بكربلاء ينادى
بشموخ معتصم ، بنخوة حاتم   بصحائف حبلى من الأمجاد

وفى قصيدته «نقوش على جدار نكبة الكويت» «لأحمد غراب» أيضا تصادفنا أسماء «قابيل ، فاطمة ، المثنى ، حمزة ، هند ، الحجاج» أما د. غازى القصيبي فى «أهذه أنت يا بغداد ؟» أسماء عديدة بين حكام وفقهاء وشعراء ، قدماء ومحدثين :

بغداد ، ويحك ، ما بال الرشيد غدا   لصا ، جحافله من قاطعى السبل
وخبرينى عن المأمون ، كيف سرى   فى الليل ، يغتصب الجارات بالحيل
ما للنواسى يا بغداد يسكره   دم الرضيع ، فيحسوه بلا كلل ؟
وما لطائيك الصداح ينشدنا   السيف أصدق أنباء من الرجل
أين ابن حنبل ، والقرآن فى يده   يرد بغداده عن موقع الزلل ؟
وأين شاعرك السياب ، هل سرقوا   جيكور منه ، فأمسى دونما نزل

ولديه أسماء أخرى ، لكنى أعتب الشاعر أبياته عن الرشيد والمأمون والمعتصم وأبى تمام، وهالات من الضوء والنبل والبطولة تحيط بتلك الأسماء ، لما لها من أدوار تاريخية ، فإذا جرد الشاعر هذه الشخصيات من إيحاءاتها القديمة ، وأحاطها بدوائر سوداء من السخط وسوء السلوك إذا فعل ذلك صدم مشاعر المتلقى ، وجرح وجدانه ، وسلبه ما يعتز به من تراث وذكريات ، وحقيقة أن الشعر يهدف إلى التهكم من حكام العراق المعاصرين إلا أن المحاولة ليست موفقة تماما فى رأيى .

وتستعير الشاعرة د. سعاد الصباح اسمى «المغول ، التتار» :

سيرحل المغول

عن كل شبر طاهر من أرضنا ، سيرحل المغول

سنغرق التتار فى بحارنا ، سنغرق التتار

وينهل أحمد غراب من التراث الشعبى ، من ألف ليلة وليلة ، ليقدم لنا شهرزاد والديك وشهريار فى توظيف جيد مبتكر لهذ الرموز :

يا شهـــرزاد أشم أن الـديك يوشك بالصياح

لا تحتمى فى شهريار ، فسوف تبصـقه الرياح

عودى فقد نزل الستار ، وأسكت الشجو المباح

ويتنقل الشاعر «نزار قباني» بين آفاق التاريخ السياسى والأدبى للأمة العربية ، فيتخير عشرات الأسماء فى «هوامش على دفتر الهزيمة» :

لم ننتصر يوما على ذبابة

لكنها تجارة الأوهام

فخالد وطارق وحمزة ، وعقبة بن نافع ، والزبير والقعقاع ، والصمصام مكدسون كلهم ، فى علب الأفلام .

......

مات ابن خلدون الذى نعرفه
وأصبح التاريخ فى أعماقنا
إشارةاستفهام

......

فى كل عشرين سنة
يأتى أمرؤ القيس على حصانه ، يبحث عن ملك من الغبار

وتزدحم القصيدة بالصور المتهكمة والسخرية المرة ، ولست مع الشاعر الكبير فى احتقاره وسخريته من التاريخ والأبطال والعروبة ، إن هناك فارقا كبيرا بين العروبة -مبدأ وعقيدة-

وبينها حين تردد شعارا أفرغ من مضمونه ، أو تتخذ ستارا لتحقيق مطامع شخصية ، ومهمة الشاعر الأصيل أن يكشف الزيف ، ويبدد الأوهام ، وينير لأمته الدرب ، على ألا يحطم وهو يفعل ذلك رموزا خالدة ، وينال من مبادئ لها قدسيتها وقيم غرست من قديم فى أعماق النفوس وسويداء القلوب .

ولاغرابة أن يقبس الشعراء من بلاغة القرآن الكريم بعض إشعاعاتها ، فتأتى فى أبياتهم كلمات وعبارات قرآنية ، أو ينهجون نهج الكتاب العظيم فى بناء الجمل وصياغة العبارات ، هذا هو أحمد غراب يضمن قصيدته «رسالة إلى خليفة بغداد» كلمات : سقر ، حمالة الحطب ، أبا لهب :

وأفتح فى فمى الملهوب شباكا على سقر
كرهت بشاعة التجميل فى حمالة الحطب
فجـورك رد أيامى ، إلى دنيا أبى لهب

وعند عبد السلام هاشم حافظ، نجد الكثير من الألفاظ والجمل القرآنية فى قصيدته «لأننا أمة الإسلام» وهى خطاب للرسول الكريم ، واستنجاد به .

ويقبس «محمد التهامي» فى «المعذبون والمولد النبوي» من بلاغة القرآن :

فرضـــوا عليهم حربهم كـجهنم	ترمـــى لظاها المر ، وهـــى تفور
إيمانـــنا نـــور يجب ضـــلالنا	فـــإذا بها ، وهى الحـــياة ، سعير
أرسلـــته للعـــالمين هـــداية	تســرى بلـــيل حيـــاتهم فـــينير
فـكأنما فـــيه بلـــيل حـــياتنا	وســط الـــدياجى ، لـــؤلؤ منثور

هكذا اتسمت غالبية القصائد بالنبرة العالية والخطابية المجلجلة والأسلوب الخبرى المباشر ، والنمط التراثى فى الوسائل التعبيرية. وللشعراء عذر فى ذلك ، فالانفعال العنيف لغرابة الحدث ، وقسوة المفاجأة ، وسرعة رد الفعل ، ولطبيعة الشعر القومى الوطنى وشعر المناسبات الذى يتجه للجماهير ، ويخاطب العامة ، ويريد سرعة التأثير وقرب المأخذ وسهولة الفهم والتناول .

على أن بعض الشعراء قد نجوا من أسر الخطابة ، وسلطان التراث ، فقدموا قصائد عالية المستوى ، شفيفة الرمز ، مفتنة التعبير. إن قصيدة «من أجل الكويت» للشاعر الدكتور

حامد طاهر، (الراية ١٥/ ٩/ ٩٠) ابتعدت عن الصخب والطنطنة ، وتجنبت التعبير المباشر، متخذة من الرمز الرقيق الموحى وسيلة للشعر ، لقد رسم الشاعر مفاجأة الغزو ووحشيته فى صورة حزينة ، لكنها غير صارخة :

طار الحمام من الكويت ..
وهوى على الأبراج صمت
صمت غريب الوجه ، محترق الشفاه
صمت يداهم كل بيت
وتساءلت أم : ترى ماذا يدور ؟
تلمس الشيخ الضرير عصاه
أسرع خادم نحو السراج
ما عاد فى القنديل زيت

وفى المقطع الثانى يخرج الشاعر إلى التصريح والإعلان ، حين تناول أهداف الغزو، ولعله لجأ إلى الصراحة الجارحة ، كيف يكشف ادعاءات الحاكم فى العراق وأجهزة إعلامه الخادعة :

ماذا يريدون ؟
النقود
ماذا يريدون ؟
النساء
ماذا يريدون ؟
الوطن

ثم يعتب على العراق - حاكمها وجيشها - ما ارتكبوه من جرم ، وما نشروه من فزع وهول ، وعتابه هادئ ، لكنه قاطع وحاد . لقد تساءل الجميع عن مصدر هذا الجراد المهاجم ، الذى يشبه جحافل التتار ، وجاءت الإجابة :

وأشارت الأطفال فى أعلى الجدار
من العراق ...
من العراق ... الجارة ، الأخت ، الودود ؟

وتساقط الدمع السخين على الخدود

الله فينا يا عراق ...

الله فينا يا عراق

وإذا كان الشاعر قد عبر عن مفاجأة اللحظة الأولى بقوله «طار الحمام» فقد صور استمرار التخريب والدمار فقط، وكنى عن السلب والنهب العراقى لثروات الكويت ، بأنه لم يبق حتى القش :

هجرت مراقدها الطيور

ولم يعد فى العش حتى القش

ومع الحزن النبيل الثقيل ، يتبادله الرجال بعد الصدمة القاسية :

وكما يسيل الدمع من عمق الجفون

جرى السؤال المستكن

كيف السبيل إلى الوطن ؟؟

وفى المقطع الأخير يجيب الشاعر عن السؤال ، أو بالأحرى يسجل إجابة الجميع «النازحين ، والغائبين ، والمبعدين» جميعهم غسلوا جبهتهم بماء البحر :

وأقسم جمعهم ألا يهون

وانداح فى الآفاق صوت :

لاشيء غير الموت من أجل الوطن

لاشيء غير الموت من أجل الكويت

وإضافة إلى رموز الحمام والطير والصاعقة والجراد والتتار ، استخدم الشاعر الفنان شخصيات مختلفة للتعبير عن حالات ذهنية ، أو عاطفية وجدانية : إن الشيخ الضرير الذى يتلمس عصاه فى المقطع الأول هو رمز للحيرة والبلبلة التى وقع فيها العالم العربى إبان الغزو العراقى للكويت. لقد ظل «صدام حسين» يزعم طوال ثمانية سنوات أنه يدافع عن البوابة الشرقية للعرب ضد الفرس ، وصدقه الكثيرون للأسف ، فهل الكويت ليست من العرب ؟ .. وكانت السيدة العجوز فى المقطع الثانى - وهى تسأل عن أهداف الغزو - رمزا لافتقاد الحكمة والمنطق فيما حدث ، حتى لدى كبار السن ، المتمتعين ببعد النظر ، ونفاذ البصيرة .

وكان الأطفال فى المقطع الثالث ، إيحاء بمشاعر الكويتين تجاه أهل العراق عبر سنوات

وسنوات من حسن الجوار والتعاون ، إنها مشاعر الأخ الصغير تجاه أخيه الأكبر ، يتوقع منه الحماية والأمن والمساندة ، وتكون المفاجأة التى لانملك معها إلا الهتاف الحزين «الله فينا يا عراق» ومن الطبيعى أن يأتى الرجال فى المقطع الرابع إيماء وكناية عن القوة والعزم ، وتحمل مسئولية التحرير . ولا ريب أن «النازحين والمبعدين والغائبين» وردوا فى ختام القصيدة إشارة إلى اشتراك الجميع فى حب الكويت ، واستعداد الجميع للتضحية من أجلها .

وفى مجال التعبير الرمزى الفنى نصادف أيضا قصيدة «المباراة» للشاعر د. غازى القصيبي إنها رثاء متوجع للأمير فهد الأحمد الذى استشهد فى أحداث الغزو ، ومن هنا فقد حاصرتها مناسبتان ، ومع ذلك أفلتت من أسر الصياغة التقليدية ، وخرجت عن الصور المألوفة لشعر المناسبات أو شعر الرثاء ، وحوت الرمز والحكاية معا ، وجمعت بين جماليات القصيدة العمودية ، وجماليات شعر التفعيلة ، وذلك بالحفاظ على النغم الشعرى الواضح والإبقاء على القافية بشكلها المتطور ، ومع التحرر من العدد الثابت لتفعيلات البيت ، واتحاد التفعيلة «وحدة» تتكرر عبر السطر الشعرى بعفوية يحكمها المعنى والانفعال ، وليس القالب العروضى ، وبذا يتمكن الشاعر من صياغة الحكاية وتجسيد الرمز ، كما فعل د. حامد طاهر وأكثر شعراء التفعيلة ، وكما سنرى مع الدكتور غازى القصيبي.

صور الشاعر الكبير مصرع الشهيد على أنه مباراة ، لكنها غير متكافئة بين جزار مغرور مغتصب ، وبين طفل جريح . مبارة غريبة لم يسمع بها عرب أو عجم من قبل ، وخرجت على قواعد اللعب والتبارى ، فلا علم ولانشيد ، ولا جمهور أو حكم يصفر لبدء اللعب :

كانت اللعبة سكينا وجزارا من العار ارتشف

وتهادى مثل طاووس على طفل نزف

وبعد أن رمز الشاعر للفريقين بالطفل والجزار ، تطرق إلى تشبيه جديد ، فخاطب الأمير الشهيد قائلا :

إنما كنت شجاعا لم تخف

بينما كان الطرف الآخر - الجزار - صدام حسين :

هو خلف الجند والعسكر ، قش وخزف

وبالرغم من استشهاد البطل ، والانتصار الآتى ، الظاهرى للغزاة ، إلا أن النتيجة

الحقيقية الصحيحة ، التى تنبأ بها الشاعر بروح شفيفة وبصيرة نقية واستشراف للمستقبل :

إنما وحدك يا فهد الذى سددت فى قلب الهدف

لقد أراد الشاعر حينما رمز للغزو باللعبة السخرية المرة ، والتهكم اليائس ، فالأصل فى اللعب أن يكون لهوا وتزجية فراغ ، دون أن يرمى إلى أهداف جادة محددة، وهو ما يصدق بالفعل على غزو الكويت ، إذ افتقد الهدف ، وكان أشبه باللهو غير المسئول .

ومن الرسائل الشعرية فى المجموعة نتوقف عند «رسالة إلى خليفة بغداد » ولاأدرى لماذا سماه «خليفة» وهو لقب له إيحاءات دينية ودنيوية عزيزة على كل مسلم، وخلعه على صدام فى مناسبة حرب الكويت أمر يتعارض مع الإعزاز والقداسة لهذا اللقب .

والشاعر يذوب أسى ، ويتناثر شظايا حزن وندم على زمان الوهم الذى عاشه مع جيله ، حين ادعى صدام إعداده لتحرير فلسطين :

سنينا أعبد الأشباح فى أرض الخرافات
وريش كلامك القطنى يمتص انفعالاتى
فأحلم أننى فى (القدس) أطفو فوق راياتى
ويصحو العرب المخدوعين على :
كويت .. الغادة السمراء ، بنت أخيك تخبرنى
بأنك قد ذبحت بريق ضحكتها ، وتسألنى
لماذا فى قبيلتنا ، يجازى الحب بالضغن ؟

ثم يهدد بالنهاية الحتمية لكل طاغية :

متى تدرى بأن الريح ، تأبى حمل عنوانك
وأن الأرض من زمن ، تلملم ثوب أكفانك

وقبل أن نمضى إلى قصيدة أخرى ، أعتب على الشاعر الكبير قوله :

فتعرف كم صلبت الله فوق جراح اخوانك

إن جملة «صلبت الله» لايمكن أن يقولها مسلم ، وإذا كان المسيحى يظن «عيسى» عليه السلام إلها ، ويعتقد أنه صلب ، فتلك بدع وأضاليل ، فلا المسيح إله، ولاهو قد صلب ، لا الدين ولا العقيدة ، كلا .. إن الشخصية لا تتجزأ ، والعقيدة لا تنزوى فى ركن من العقل ،

وتظهر فقط عند أداء العبادة ، ولكنها روح تسرى فى الروح وتهيمن على الوجدان ، وتضيء العقل وتنطق اللسان . وكل كلمة يتفوه بها الإنسان فى أى وقت ، وفى كل مجال محسوبة عليه ومنسوبة إليه ، وعليه أن يختار وينتقى ، وإذا أفلتت كلمة فى لحظة احتدام المشاعر وثورة الأحاسيس ، فإنه بلا شك يراجع ما يكتب ، إن لم يكن مرتين أو ثلاث ، فواحدة على الأقل .

بقيت فى الوسائل الفنية وسيلة القص أو الحكاية ، ثم الحوار .

وقد لجأ الشاعر أحمد غراب إلى الحكاية فى «اغتصاب فتاة عربية» وللحوار فى «مع العائد من الطوفان» ، كذا جمع الشاعر د. جابر قميحة بين الأمرين فى «إلى سحر بنت الكويت المشردة» وإن كان استخدامه للوسيلتين مقيد الحرية ، محدود الخطوات ، ولم يفد تماما من إمكاناتهما ، ربما بسبب التزامه بالشكل العمودى ، وربما لكون القصيدة من شعر المناسبات المندفع والمتعجل .

يبدأ الشاعر قصيدته مخاطبا البطلة «سحر» :

خذى دموعك من جفـــنى يا سحر	فقـــد تقرح منك الخـــد والبـــصر

ثم يقص علينا ما تلاقيه «سحر» من حرمان : ظمأ وجوع وتشرد ، بعد أن نهب الغزاة كل شيء . ويعود بنا بطريقة استرجاع الماضى - فلاش باك - ليحكى ما كانت تنعم به الفتاة من حياة مرفهة ناعمة :

فأين منك حيـــــاة العـــز وارفة	إذا كانت من قبل حيث الماء والشجر
يعـــلوك ظـــل ظلـــيل فى مرابعها	وبين كفـــيك غـــالى الدر والثمر

ثم يردنا إلى تعاسة الحاضر ، شارحا أسبابها :

وذات صبـــح ضـــرير صاح صائحه	«لا حـــاكم اليوم إلا الناب والظفر»

وينتقل من القص والحكاية إلى محاورة البطلة :

فحـــدثينى عن الأرزاء كـيف دهت	وعـن (كويتك) إذ حـــلت به الغير

لكنه يستدرك فى البيت التالى فيطلب منها الصمت ، لأنه لايستطيع احتمال المزيد من الأحزان ، فقد انفطر قلبه بسبب تيتم الأطفال ونهب الأموال وهتك الأعراض وتدنيس المساجد ، مما لايفعله إلا كافر ، بل الكافر إن فعله تستر ، ويطلب منها أن تكف دموعها لأن هزيمة الشر محتومة ، وطلائع النصر بادية :

هذا هـو الفجر ، قد لاحـت طلائعه والليـل من فزع ، يهـوى وينتحر

وفى مجال المضمون - زاوية الرؤية - قسمنا الشعراء إلى ثلاث فئات. الأولى: تنظر للأمر باعتباره عدوانا على الكويت ، وهى رؤية الكويتيين خاصة ، ثم شاركهم شعراء آخرون، وممن يمثلون هذه الطائفة صالح عيسى الحاج إنه يناجى الكويت وهو بعيد عنها ، ويحكى عن الغزو واصفا إياه بالغدر ، ويسمى أصحابه الغزاة ويصفهم بأنهم سرقوا الكويت كما سرقوا شدو الطيور ، وقتلوا البراعم ، ولكنهم لم ينالوا من إيمانه :

ذبحـوك يا وطـنى بسـيف غادر لـكنهم لـن يذبـحوا إيمـاني

ثم يبشر بالنصر :

سنـعود يا وطنى وإن طـال المـدي ونـكون عندك فى غضون ثوانى

ولم ترد فى القصيدة جملة عن العروبة أو الإسلام أو القومية .

والطائفة الثانية من الشعراء هم الذين داروا فى فلك العروبة ، ورأوا ما جرى محنة عربية بالدرجة الأولى ، وقد نحى هذا المنحى غالبية الشعراء ومنهم د. غازى القصيبي أنه يعتب على بغداد «قولى له بغداد» :

وعشـقت سيـفك بالعـروبة لامـعا وعشـقت رمـحك بالعروبة مؤمنا

وبعد أن يبرئها مما اقترف صدام - اللص المغتصب - يدعوها إلى حرقه كى يفنى وكى تتطهر هى :

صبى على الوثن الذليل من اللـظى ما يمسـح الوثن الذليل من الدني

ويعـيد بـغداد العـروبة حـرة عـربية .. نزهو بها .. تزهو بنا

ومن أقوى المعبرين عن هذا الاتجاه محمد التهامي يقول فى «بقايا عروبة» :

عـرف الـذى خـان العروبة منهم أن الـذى يبغى الخيـانة يندم

وفى «العروبة بيننا وبينهم» يشير لحكام العراق :

هـانت عروبتـهم - هـنالك عليهم وكـأن أصلهم العريق .. توهـم

ثم يتحدث عن شعار غال على كل عربى :

ندعـوا الجميع إلى اللـقاء بوحـدة بيـضاء من نور العروبة تنـظم

الحـب والـلغة العريـقة بعضـها والصـالح المرجو فيـها ، والدم

ويستبد به اليأس والحزن فى «مرثية عربية» فيعلن أنه سيكف عن التغنى بحلم العروبة

والوحدة ، فقد تتابعت المحن :

فمن لى بشعر أدفن الحلم عنده ... وراء جدار ، يستر اليوم عاريا
أو سد أشعارى وأردم فوقها ... وأرحم من ذل البكاء ، القوافيا

أما الشاعر «محمد بن سعد بن محمد آل حسين» فيسأل فى قصيدته «بغداد» :

أين البطولة .. والمرؤة .. والعروبة .. يا صاحب

وترصد الشاعرة علية الجعار محنة العروبة فى أماكن أخرى غير بغداد :

أين العروبة .. فى لبنان مزقها ... باسم العروبة أبناء لها نجب
أين العروبة .. فى بغداد ؟ أم هربت ... خجلى مهرولة تدعو وتحتسب
إن العروبة إحساس وعاطفة ... قطب ، له من أقاصى الأرض نتجذب
ليست شعارا ، إذا احتجناه نرفعه ... حتى إذا ما دعت للبذل ، ننقلب

ونصل إلى أوسع الدوائر ، وأبعدها مدى - الإسلام والمسلمين - وهو اتجاه العديد من الشعراء ، يتوجه الشاعر «محمد بن الشيخ مبارك» بحديثه إلى صدام ويسمه بالعداوة للإسلام «أنت يا صدام للإسلام حرب» :

أنت يا صدام للإسلام حرب ... كيف لا تخجل ، أوضحت ضلالك
ايه يا صدام ، أبشر يوم نحس ... فيه تخزى ، وترى شر مآلك

وتثير ذكرى المولد النبوى الشريف ، وقد حلت أثناء الأزمة ، تثير أشجان وأحزان الشاعر الكبير محمد التهامي ويكتب «المعذبون والمولد النبوى الشريف» :

قف يا زمان ، إلام أنت تدور ... فتمر أعوام بهم ودهور ؟
أتدور بالدنيا فترفع أهلها ... وتفوت من بالمكرمات جدير

ويطلق «فاروق جويدة» أحزانه من إسارها أمنيات عزيزة فى «قل للكويت» :

نشتاق فى القدس محرابا نعانقه ... وصيحة فى سبيل الله تنساب
نشتاق دينا طهورا ، لا تمزقه ... دعوى الضلال ولايحميه نصاب

ويصل إلى قمة اليأس ، فيرى بعين الخيال نهاية أمته فى «كانت لنا أوطان» :

يوما سيحكى - هنا - عن أمة هلكت ... لم يبق من أرضها زرع ولا ثمر
حقت عليهم من الرحمن لعنته ... فعندما زادهم من فضله فجروا

ولا أوافق الشاعر فى تعميمه للأحكام القاسية ، ورؤيته القاتمة للتاريخ عبر قصيدته

«مرثية ما قبل الغروب» :

فى أى شيء أمام الله قد عـــدلوا ... تاريخـــنا القتل ، والإرهاب والدجل

ويستعرض جراح القلب والمسلمين طوال تاريخهم : قرطبة ، القدس ، ثم يصرخ :

قالوا لنا أرضـــنا أرض مبـــاركة ... فيـــها الهدى والتقى والوحى والرسل

مـــالى أراهـــا ، وبحر الدم يغرقها ... وطـــالع الحظ فى أرجـــائها (زحل)

وتسود هذه الروح اليائسة الحزينة لدى الشاعر الكبير«فاروق شوشة وإن لم يصرح بكلمة الإسلام والمسلمين ، لكننا نفهمها من «البحث عن بداية» :

من أى قاع سحيق ســـوف نبتدئ ... وكلـــما لاح نجـــم ، راح ينـــطفئ

الله فى همـــم بـــاتت مضـــيعة ... وفى نفـــوس عرا جدرانها الصـــدأ

هذا هو الجمع ، عقدا كان ، وانفرطت ... حباته ، مثلما قد ضـــــيعت سبأ

حقا .. لقد تفرق المسلمون شيعا وأحزابا ، وانفرط عقدهم تجاه الأحداث، وبدا حديثنا الطويل عن الأمجاد والبطولات الإسلامية خيالات شعراء ، وأى إنسان محايد وموضوعى يرى واقع المسلمين اليوم سوف يرثيهم ، ويحكم عليهم بالفناء ، بل ويداخله ريب فيما يقال عن ماضيهم العظيم ، لكن ذلك هو الظاهر القريب ، والسطحى السهل ، أما الحقيقة فأبعد منه وأعمق ، إن ما يبدو هو عرض عابر ، وليس بدائم أبدا ، وأين هى الأمة التى مضى تاريخها على وتيرة واحدة من نصر مستمر وقوة خالدة ؟ منطق التاريخ أن يتألق ويخبو ، يصعد ويهبط ، يمتد وينحسر وليس العرب أو المسلمون وحدهم سر البلاء وأصل الجريرة ، لقد أهملوا أحيانا ، وتخاذلوا أحيانا ، وعراهم الضعف فترات .

لكن الإنصاف يقتضينا أن نضع فى الاعتبار ما احتشد ضدهم من قوى الشر ، وما تكأكأ عليهم من حقد وعدوان وبغى .

ولست أتلمس الأعذار أو أبرىء الجناة ، ولكنى أتحرى العدل وأبحث عن الصواب وأربأ بالشاعر أن تغشيه ظلمة تخفى الحقيقة ، فى ثورة الوجدان ، وحين تضطرم العواطف وتجيش الأحاسيس .

وبعد .. إن اتحاد هذه المجموعة الشعرية فى الموضوع وزمن الإبداع ، ثم اختلاف قصائدها فى الأسلوب والصياغة وأدوات التعبير ، هذا الاتحاد والاختلاف يمنح الباحث فرصة للدراسة المحللة الموازنة لموضوع واحد بزوايا رؤية متعددة .

قائمة الأبحاث
التي صدرت في الأجزاء السابقة
من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول

* قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — د. عبد الرحمن عوف
* من قضايا المنهج فى علم الكلام — د. حسن الشافعى
* المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — د. أحمد يوسف
* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — أ.د. مصطفى حلمى
* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى — د. حامد طاهر
* دراسة الواقع اللغوى أساسى لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم — أ.د. السعيد بدوى
* فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — أ.د. حمدى السكوت
* قضية التأثير العربى على شعراء التروبادور — د. أحمد درويش

الجزء الثانى

* مفهوم التطور فى الفكر العربى — د. محفوظ عزام
* تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى — د. حامد طاهر
* التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر — أ.د. محمد بلتاجى
* تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية — د. محمد حماسة عبد اللطيف
* تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى — بلاشير – ترجمة د. أحمد درويش
* المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة — أ.د. محمد فتوح أحمد
* موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى — أ.د. طه وادى
* قضية ترجمة الشعر — أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث

* تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزي — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* ابن باجة وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
* ظاهرة البخل عند الجاحظ — د. حامد طاهر
* العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
* قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربي — د. نورية الرومي
* النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د. عبد الحميد إبراهيم

الجزء الرابع

* القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
* تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د. عبد المقصود عبد الغني
* انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبد الحميد رفاعي
* بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة د. حامد طاهر
* احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية — د. علاء القنصل
* اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* أثر ابن المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
* نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجانى — د. أحمد درويش

الجزء الخامس

* عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* الوثائق الإسلامية — د. عبد التواب شرف الدين
* حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — د. حامد طاهر
* حركة الروى فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الأصوات وأثرها فى المعجم العربي — د. رفعت الفرنواني
* الثروة اللغوية العربية — انطون شال - ترجمة د. سعيد بحري
* نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
* قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس

الجزء السابع

الجزء الثامن

العنوان	المؤلف
* رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية	د. نازك زكى
* الترجمة ودورها فى الفكر العربي	أ.د. حامد طاهر
* المنهج فى كتاب سيبويه	أ.د. صلاح الدين بكر
* محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير)	أ.د. صلاح رواى
* المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول)	د. رفعت الفرنواني
* التراث والأصول الأوربية للحداثة	أ.د. عبد الحكيم حسان
* الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام	د. حسن البنداري

الجزء التاسع

العنوان	المؤلف
* تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى	أ.د. منير سلطان
* نحن وقضية التراث الفلسفى العربي	أ.د. عاطف العراقي
* خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر	أ.د حامد طاهر
* المصطلح ودلالته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير)	د. رفعت الفرنواني
* محاولات تيسير النحو العربى	أ.د. صبرى إبراهيم السيد
* نحو أدب إسلامى مقارن	أ.د. الطاهر أحمد مكي
* عبد الله الطائى وآفاق الشعر المعاصر	أ.د. أحمد درويش
* عمود الشعر فى المصطلح النقدي	أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

العنوان	المؤلف
* موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية	أ. د. محمد شامه
* المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة	أ. د. حامد طاهر
* فلسفة التاريخ الإسلامى	أ. د. عبد الحميد إبراهيم
* صعوبات أسلوبية فى كتاب سيبويه	أ. د. عبد الرحمن أيوب
* مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج	أ. د. أحمد درويش
* ملامح الشاعر بريشة القصاص	د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الحادى عشر

رقم الإيداع : ٣٨٤٩ / ١٩٩٢
الترقيم الدولى : I. S. B. N 977 - 00 - 3236 - 0
مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت : ٥٣٧٥٥٠